DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

PRAELATUS A SECRETIS

ANTONIUS PIOLANTI

COETUS A CONSILIO

ANTONINUS ROMEO — AUGUSTINUS BEA S.J.
PETRUS PALAZZINI — CAROLUS BALIC O.F.M.
HUGO LATTANZI — ALOISIUS CIAPPI O.P.

SPONSOR ERIT

CONSTANTINUS VONA

Commentarii ter prodibunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificium Athenaeum Lateranense: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Direttore di *Divinitas*, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI I FASC. II EDITUS EST MENSE OCTOBRI A.D. MCMLVII

SUMMARIUM

S.mus D. N. Pius PP. XII primum commentariorum « Divinitas » fasciculum benigno suscepit animo 219

DISSERTATIONES

J. Lécuyer C. S. Sp., *Le Sacrement de l'Episcopat* . . . 221

R. Masi, *L'esistenza di Dio e la creazione alla luce della cosmogonia moderna* 252

C. Prümm S. J., *I pasti cultuali dell'antichità e l'Eucaristia* 291

S. Canals, *Il cinema come problema morale* 333

COMMENTATIONES

M. Maccarrone, *L'antico titolo papale « Vicarius Petri » e la concezione del Primato* 365

E. Lio O.F.M., *Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso* (S. Th., 1-2, q. 90, a. 1): « *Lex... dicitur a ligando* » 372

P. Palazzini, *De deontologia pharmacopolarum* 396

RECENSIONES

Theologia Biblica 403

Theologia Patristica 405

Theologia Orientalis 408

Theologia Missionalis 413

NECROLOGIUM

Ronaldus Knox, Academiae Socius 418

Angelus Belardetti, Editor 419

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 8 mensis septembris 1957

✠ Petrus Canisius Van Lierde O.S.A. Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

PIUS PAPA XII

PRIMUM COMMENTARIORUM « DIVINITAS » FASCICULUM BENIGNO SUSCEPIT ANIMO.

In « L'Osservatore Romano » die 20 mensis junii 1957 sub titulo « Nostre informazioni » haec leguntur: « Nei giorni scorsi l'Ill.mo e Rev.mo Mons. Antonio Piolanti, Pro-Rettore del Pontificio Ateneo Lateranense e l'Editore Comm. Angelo Belardetti hanno presentato al S. Padre il primo numero di « Divinitas », Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Commentarii.

La nuova Rivista Teologica, a cui hanno promesso la loro collaborazione i più distinti teologi di Roma e delle altre Nazioni, è diretta da Mons. Piolanti nella sua qualità di Prelato Segretario della stessa Academia.

Fondata in virtù dell'articolo XIII del nuovo Statuto promulgato il 5 giugno 1956 con il Breve Apostolico Magistra Veritatis, *mediante il quale il Sommo Pontefice ha dato nuova vita all'antico e glorioso Istituto, la Rivista è l'organo ufficiale della risorta Accademia Teologica di cui l'Em.mo Cardinal Protettore Giuseppe Pizzardo ha nominato trenta Soci Onorari e quaranta Ordinari, scelti tra i più rappresentativi cultori delle scienze sacre.*

Ispirata all'alto insegnamento dell'Augusto Pontefice gloriosamente regnante « la Chiesa è immutabile ma non immobile », la Rivista intende contemporaneamente essere fedele alla tradizione e favorire il vero progresso delle scienze teologiche, adunando intorno alla cattedra di S. Pietro le migliori

intelligenze cristiane e gli uomini più solleciti della tutela e dell'incremento della dottrina cattolica.

Il S. Padre si è degnato di gradire il devoto e filiale omaggio e ha auspicato una larga diffusione dell'opportuna e già tanto promettente Rivista, impartendo una speciale Benedizione Apostolica all'illustre Prelato Segretario, agli Accademici, ai Collaboratori, all'Editore e a tutti i lettori ».

DISSERTATIONES

P. Joseph Lécuyer C.S.Sp.

LE SACREMENT DE L'EPISCOPAT

Le problème de la sacramentalité de l'Episcopat est lié à tant d'autres problèmes qu'on peut avoir l'impression d'un inextricable dédale. Il serait donc peut-être utile de le reprendre en le distinguant soigneusement des problèmes connexes, en le libérant de toutes les complications qui ne sont pas essentielles. Tel est le but des pages qui suivent, qui paraîtront peut-être bien schématiques, mais qui voudraient précisément, par leur schématisme même, contribuer à plus de clarté.

Distinctions préalables.

Et tout d'abord, le problème de la sacramentalité de l'Episcopat doit être distingué soigneusement du problème historique et théologique de l'Episcopat Monarchique: ce dernier peut être admis et défendu sans qu'il soit nécessaire pour cela d'admettre que la consécration épiscopale soit un rite sacramentel; cela vaut du moins dans l'état actuel de la question.

De même la question que nous voulons considérer n'est pas celle de la *succession* apostolique des Evêques; ce dernier problème ne saurait être douteux pour un catholique: il doit tenir que les Evêques seuls sont de droit divin les successeurs des Apôtres, selon les déclarations précises du Concile du Vatican et du Droit Canonique (1), sans être pour autant

(1) Concile du Vatican, Sess. IV, chap. 2 (Denz. 1828); C.I.C., can. 329.

nécessité à admettre qu'ils reçoivent dans leur consécration un degré spécial du *Sacrement* de l'Ordre (2).

Il faut même aller plus loin. La question que nous voulons considérer ici n'est pas, de soi, liée à celle des *pouvoirs* sacramentels propres qui seraient donnés aux Evêques par leur consécration épiscopale; nous dirons, en fait, que ces pouvoirs existent; mais à supposer même qu'on ne puisse pas le démontrer, la sacramentalité de la consécration épiscopale ne serait pas compromise pour autant. En effet, selon le Concile de Trente, le signe qui nous permet d'affirmer qu'un rite liturgique est un sacrement, c'est que ce rite confère *une grâce;* qu'on relise les premiers mots du chapitre 3 de la session XXIII: « Cum Scripturae testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem quae verbis et signis exterioribus perficitur, *gratiam conferri*: dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae sacramentis » (3). Si donc nous avons un rite liturgique sensible, comprenant gestes et paroles, et *conférant une grâce,* nous pouvons affirmer qu'il y a *Sacrement*: même si — ce qui n'est pas — la consécration épiscopale ne conférait aucun autre *pouvoir* sacramentel que ceux du simple prêtre, si elle donne au nouvel Evêque une *grâce nouvelle,* nous ne pouvons pas douter qu'il y ait *Sacrement* (4). Telle est donc la première question que nous devons nous poser; ainsi limitée, il semble

---

(2) Il y a donc certainement (de droit divin) une différence entre évêques et simples prêtres; si l'on ne précise pas d'avantage, il y a là certainement une question de foi, comme l'a rappelé récemment Dom Olivier Rousseau (*La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise,* dans *Irénikon,* tome XXIX, 1956); on comprend dès lors que la théorie d'Aérius, qui rejetait toute différence entre les évêques et les prêtres, ait toujours été considérée comme une hérésie: voir S. Epiphane, *Adv. Haer.* LXXV, 3 (éd. K. Holl, GCS, III, pp. 334 ss.); S. Augustin, *De Haeresibus,* LIII (P.L., 42, 39-40); S. Thomas, *Commentaire sur Tit.* 1, 5; *Opusc. De Articulis fidei et sacramentis Ecclesiae* (éd. Mandonnet, III, pp. 17-18); 2a 2ae, q. 184, a. 6, ad Im.

(3) Denzinger, 959.

(4) C'est ici, croyons-nous, que pèche fondamentalement le raisonnement du P. J. Beyer (*Nature et position du Sacerdoce,* dans *La Nouvelle Revue Théologique,* Avril 1954, pp. 356-370; *Pouvoir d'Ordre et missions apostoliques,* dans *Bijdragen,* 1954, pp. 42-57); impressionné par le fait que le *pouvoir* d'ordonner même des diacres

qu'on puisse y répondre par l'affirmative, et cela d'une façon absolument certaine, avant même de considérer le problème des pouvoirs sacramentels conférés.

Les témoignages des premiers siècles.

Il ne saurait être question de vouloir directement nous appuyer ici sur les textes des Epîtres Pastorales et des Actes des Apôtres: ces livres du Nouveau Testament nous révèlent en fait que Paul instituait des *épiscopes* et des *presbytres* par l'imposition des mains, et que cette imposition des mains conférait un *charisme* particulier en rapport avec leurs nouvelles fonctions (*1 Tim*, 4, 14; *2 Tim. I*, 6; *Act.* 14, 23); de plus, Timothée et Tite ont eux-mêmes le pouvoir d'*imposer les mains* pour établir des presbytres (*1 Tim*, 5, 22; *Tit.* I, 5). Mais, comme il ressort de ce dernier passage, les noms de presbytres et d'épiscopes semblent désigner les mêmes personnes, et il est impossible d'en tirer un argument définitif en faveur d'une grâce propre de l'épiscopat en tant que distinct du presbytérat.

En revanche, dès les premiers écrits où apparaît clairement cette distinction, il est aussi question d'un *charisme* propre, d'une grâce particulière conférée aux évêques. On pourrait déjà le montrer dans les Lettres d'Ignace d'Antioche: pour ce dernier, l'évêque n'est pas un quelconque fonctionnaire, il possède l'esprit de Jésus (*Eph.* 3, 2), l'Esprit qui vient de Dieu (*Philad.* 7, 1 - 2); il a été *revêtu d'une grâce* qui le pousse à « presser sa course et à exhorter tous les hommes pour qu'ils soient sauvés » (*Polyc.* 1, 2); il a « reçu un *pneuma* qui ne se repose pas » et qui lui fait une obligation de veiller constamment sur son troupeau (*Ibid.* 1, 3); il n'est pas un homme de chair pur et simple, mais il est à la fois, selon une expression

---

et des prêtres a été parfois concédé à de simples prêtres (voir à ce sujet les documents reproduits par H. LENNERZ, *De Sacramento Ordinis*, Romae, 1953, p. 145-150), l'auteur en conclut que seul le presbytérat est un sacrement et qu'il n'y a qu'une différence de juridiction entre les évêques et les prêtres. Or, à strictement parler, cette argumentation ne démontre rien: la confirmation n'ajoute aucun pouvoir nouveau à ceux du baptisé, et pourtant c'est un sacrement parce qu'elle donne une *grâce* nouvelle.

qui revient plusieurs fois sous la plume d'Ignace, « charnel et spirituel » ([5]), c'est-à-dire, un homme doué d'un charisme spirituel qui lui permet d'être pour son église le principe, le signe, et comme le sacrement de l'unité.

C'est un témoignage semblable que nous rencontrons chez Saint Irénée, avec de très riches précision. Pour l'Evêque de Lyon, en effet, le Apôtres ont reçu du Christ non seulement le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique ([6]), mais encore, à la Pentecôte, un don spécial de *connaissance parfaite,* qui les rend capables de prêcher l'Evangile: « Car après que Notre Seigneur fût ressuscité d'entre les morts et que les Apôtres eussent été *revêtus de la vertu d'en-haut* (*Luc.,* 24, 49) par la venue soudaine de l'Esprit Saint, ils furent remplis de tous les dons et ils eurent la *connaissance parfaite.* Alors ils s'en allèrent jusqu'aux extrémités de la terre, proclamant la bonne nouvelle des biens que Dieu nous envoie, et annonçant aux hommes la paix du ciel » ([7]). Cette communication de l'Esprit Saint aux Apôtres est à rapprocher de l'onction que Jésus a reçue après son Baptême au Jourdain ([8]). Or les Apôtres, continue Irénée,

---

([5]) Cf. POLYC. I, 2; 2, 2; PHILAD. 7, 1. - Cet aspect « charismatique » de l'épiscopat dans les écrits d'Ignace d'Antioche a été fortement souligné par H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht,* Tübingen 1953, pp. 105-116. Il est vrai que l'auteur refuse d'y voir une grâce découlant d'une ordination (*ibid.* p. 114) comme celle dont il est question dans les Epîtres Pastorales; c'est qu'il suppose en effet que ces dernières ne sont pas de Saint Paul et étaient inconnues d'Ignace (*ibid.* p. 116 ss.); il est évidemment impossible de le suivre sur ce dernier point.

([6]) *Adv. Haer.* IV, 17, 5 (Nous suivons les divisions de l'édition de Massuet, dans Migne).

([7]) *Adv. Haer.* III, I, 1.

([8]) *Adv. Haer,* III, 17, 2: cet Esprit que reçoit le Christ, est celui qui avait été annoncé par Isaïe, 61, 1 (Spiritus Domini super me, propter quod unxit me...), celui que David demandait dans le Ps. 50 (et spiritu *principali* confirma me...), et l'auteur ajoute: « Quem et descendisse Lucas ait post adscensum Domini super discipulos in Pentecoste, habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et ad *apertionem Novi Testamenti;* unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu *ad unitatem redigente distantes tribus* et *primitias omnium gentium* offerente Patri ». Les mots que nous avons soulignés font allusion à trois aspects traditionnels du mystère de la Pentecôte: institution d'une nouvelle alliance remplaçant celle du Sinaï; unité retrouvée après la dispersion de la Tour de Babel; offrande des prémices de la moisson.

ont institué les Evêques et leur ont confié les Eglises, les faisant ainsi leurs successeurs, et leur confiant leur propre rôle d'enseignement ([9]). Mais cette autorité des Evêques s'appuie, elle aussi, non seulement sur le fait matériel d'une succession, mais sur la collation aux Evêques d'un *charisme certain de vérité* ([10]), qui ne peut manquer de nous rappeler le don de la *connaissance parfaite* reçue par les Apôtres à la Pentecôte: ce don spirituel est en relation avec le pouvoir sacerdotal des Evêques, comme le contexte l'indique clairement, et aussi avec leur fonction de *chefs* du peuple de Dieu ([11]). L'auteur presente ensuite les Evêques comme les successeurs des Apôtres, prophètes et docteurs dont parle Saint Paul dans sa première Lettre aux Corinthiens (12,28), et il en conclut que l'on n'aura la garantie de la vérité que chez eux, « ubi *charismata* Domini posita sunt, apud quos est ea quae est ab apostolis Ecclesiae successio » ([12]).

On voit donc que, pour Irénée, les Evêques sont revêtus d'un charisme qui leur donne de pouvoir enseigner avec autorité et qui leur permet de guider comme de véritables chefs le peuple de Dieu. L'unité de la foi de l'Eglise est basée sur ce magistère authentique des Evêques « auxquels les Apôtres ont confié l'Eglise » ([13]). Celle-ci est le nouveau jardin de

([9]) *Adv. Haer.* III, 3, 1: « Habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos... quibus etiam ipsas Ecclesias committebant... quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes ».

([10]) *Adv. Haer.* IV, 26, 2: « Quapropter... obaudire oportet his qui successionem habent ab apostolis... qui cum episcopatus successione *charisma veritatis certum* secundum placitum Patris acceperunt ». Les mots que nous avons soulignés ont été repris par le Serment antimoderniste prescrit par St. Pie X le Ier Sept. 1910, et ils y sont appliqués aux évêques (Denzinger, 2147).

([11]) Le passage qui vient d'être cité continue ainsi: « Et haeretici quidem alienum ignem *offerentes ad altare Dei*, id est, alienas doctrinas, a caelesti igne comburentur, quemadmodum Nadab et Abiud... » Puis Irénée rappelle l'exemple de Moïse, de Samuel, de S. Paul, et applique aux évêques la prophétie d'Isaïe (60, 17): « Je mettrai tes *chefs* dans la paix et tes *épiscopes* dans la justice »; c'est aussi à eux que s'applique le mot de Notre Seigneur (*Mat.* 24, 54-46): « Quel est donc le serviteur fidèle et avisé que le Maître a établi sur les gens de sa maison? » (P.L. 7, 1055 - 1056).

([12]) *Adv. Haer.* IV, 26, 5.

([13]) *Adv. Haer.* V, 20, 1.

l'Eden planté dans ce monde, où chacun peut se nourrir des arbres du paradis, c'est-à-dire de l'enseignement authentique dont les Evêques sont les garants ([14]). Contre les hérésies gnostiques, on comprend qu'Irénée ait dû insister sur cette fonction d'enseignement de l'épiscopat, pour écarter l'influence de ceux qui « absistunt a *principali* successione » ([15]), c'est-à-dire de ceux qui ne se rattachent pas, par le « charisme certain de vérité », à la grâce de la Pentecôte.

Si le lien entre les charismes de l'Evêque et la consécration épiscopale n'est pas indiqué par Irénée, il le sera avec toute la clarté désirable par Hippolyte de Rome quelques années plus tard. On connaît la belle prière de la consécration épiscopale que propose la Tradition Apostolique ([16]); il y apparaît d'abord que l'Evêque, succédant aux *chefs* et aux *prêtres* de l'Ancien Testament, reçoit par la consécration une « force de l'Esprit souverain », de ce même Esprit qui a été communiqué au Christ et aux Apôtres; il s'agit d'une communication nouvelle de l'Esprit Saint, habilitant l'Evêque à remplir sa fonction de chef: le choix de l'expression du Psaume 50 « Spiritus principalis », déjà appliquée par Irénée au Baptême du Christ et à la Pentecôte, oriente nettement vers cette idée d'une *grâce de chef* que le contexte indique d'ailleurs clairement ([17]). Un

---

([14]) *Ibid.* 2.

([15]) *Adv. Haer.* IV, 26, 2. - Le mot *principalis* est à prendre ici dans son sens fort: les évêques sont *princes*, chefs, souverains; ce sens est manifeste dans le contexte, où Irénée constate que certains ont la tentation de se glorifier de ce pouvoir de chefs: « Contumeliis agunt reliquos et *principalis* concessionis tumore elati sunt » (ibid. 3). Le mot grec correspondant doit donc être ici: *hegemonikos;* c'est ce dernier mot, d'ailleurs, qui correspond au latin *principalis* chaque fois que le grec est conservé (sauf une fois, en III, 11, 8, au début, où il correspond à *Katholikos*): cf. l'inestimable instrument de travail de P. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de Saint Irénée,* Louvain, 1954.

([16]) Cf. J. Lécuyer, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome,* dans *Rech. de Sc. Rel.,* 1953, pp. 30-50.

([17]) Selon Hippolyte, le Christ au Jourdain a été manifesté comme l'*hegoumenos* par excellence, dont la bénédiction de Jacob (*Gen.* 49, 10) annonçait la venue (*De Antichristo,* VII et IX-XII; ed. Achelis, p. 8 et 10). Cf. Aussi Origène, selon lequel la partie rectrice de l'âme, l'*hegemonikon* des stoïciens, doit tenir en chaque chrétien le rôle que tient l'évêque dans l'Eglise (*In Exod.* IX, 4; P.G., 12, 367 c).

peu plus loin, Hippolyte affirme que c'est un *pneuma* du souverain sacerdoce (τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ), et c'est en vertu de ce *pneuma* que l'évêque a le pouvoir de remettre les péchés, de conférer les ordres des clercs ([18]), et de « délier tout lien en vertu du pouvoir donné aux Apôtres ».

Le rapport entre la succession apostolique et le don d'une grâce est encore affirmé ailleurs par Hippolyte: les Evêques sont les «successeurs des Apôtres, participant à la même *grâce* du souverain sacerdoce et du magistère » ([19]); c'est la grâce même que les Apôtres ont reçu à la Pentecôte, et les Ordres des clercs sont autant de *degrés* correspondant aux divisions des chantres réunis par David par groupes de soixante-douze, et représentant les soixante-douze nations dispersées à la Tour de Babel, en préfigurant ainsi l'unité des langues qui devait être rétablie à la Pentecôte ([20]).

C'est vers la même époque que l'anonyme auteur du *De aleatoribus,* qui est peut-être Victor de Rome, écrit cette phrase significative: « Episcopium, id est Spiritum Sanctum, per impositionem manuum, cordis excepimus hospitio » ([21]). Et, en même temps, la conscience d'une identification entre le pouvoir apostolique et le pouvoir des Evêques se manifeste de façon toujours plus éclatante ([22]), de même que le sacerdoce

---

([18]) διδόναι Κλήρους. Sur le sens de ce dernier mot voir P. NAUTIN, *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton,* Paris 1953, p. 176, note 3; et G. DIX, *Le ministère au temps des Apôtres,* trad. française, Neuchatel - Paris 1955, pp. 26-27.

([19]) *Elenchos,* I, *Prologue;* éd. Wendland, p. 3, 3 - 6.

([20]) *Homèlie sur les Psaumes,* 14 et 3-4 (éd. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton,* Paris 1953, p. 176 et 168. - Sur le rapport entre la Pentecôte et la Tour de Babel, cf. *La grâce de la consécration épiscopale,* dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* XXXVI, 1952, p. 410-411; J. G. DAVIES, *Pentecost and Glossolalia,* dans *Journ. of Th. St.,* 1952, p. 228 s.

([21]) *Liber de aleatoribus,* 4 (P.L. 4, 829 b).

([22]) Voir: S. CYPRIEN, *Epist.* 2, 3; 45, 3; CLARUS DE MASCULA, dans les *Sententiae Episcoporum* du 3e Concile de Carthage (255-256), n. 79 (MANSI, 1, 964); l'auteur déjà cité du *De aleatoribus,* 1 et 2 (P.L. 4, 827-828); FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Lettre à Cyprien* (ap. *Cypr. Epist.* 75, 16).

de l'Evêque s'affirme toujours plus nettement comme un degré suprême du sacerdoce conféré par une ordination spéciale ([23]).

Eusèbe de Césarée nous a conservé une lettre du Pape saint Corneille à Fabius d'Antioche sur la conduite de Novat: il raconte comment ce dernier a extorqué par la force l'ordination épiscopale, et en conclut que cette consécration est donc invalide: l'épiscopat de Novat « ne lui a pas été *donné d'enhaut* » ([24]). Cette conviction que l'épiscopat est un don qui vient du ciel se manifeste de bien des manières dans les écrits d'Eusèbe: c'est l'apparition d'une colombe, « image du Saint Esprit qui autrefois était descendu sur le Sauveur sous la même forme », qui décide de l'élection de Fabien comme Evêque de Rome ([25]); et, dans un discours qu'il prononce pour la consécration de l'église de Tyr, l'Evêque de Césarée proclame que le Christ continue à siéger tout entier dans l'Evêque, continuant ainsi sa présence dans le temple spirituel de l'Eglise ([26]).

On pourrait citer encore bien des témoignages du IV siècle, notamment en faveur du pouvoir exclusif que possède l'Evêque d'imposer les mains pour conférer le Sacrement de l'Ordre, pouvoir qui dépend de la consécration épiscopale elle-même ([27]); celle-ci, dit Saint Basile, par l'imposition des mains,

---

([23]) CYPRIEN, *Epist.* 35: « ... non iste (Cornelius) ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus ... ad *sacerdotii sublime fastigium* cunctis religionis gradibus ascendit ». Cyprien parle ensuite de l'*ordination* épiscopale de Corneille. - Voir aussi le Concile de Sardique de 343, can 10,, qui énumère les ordres de lecteurs, de diacres, de presbytres, par lesquels doit passer quelqu'un avant de pouvoir être promu « ad *episcopatus fastigium* » (MANSI, 3, 14). De même l'Epitaphe que nous a conservée le *Liber Pontificalis* et qui est peut-être du Pape Libère:

> « ... summusque sacerdos
> qui nivea mente immaculatus papa sederes,
> qui bene apostolicam doctrinam sancte doceres
> innocua plebem caelesti lege magister » (éd. Duchesne 1, 209).

OPTAT DE MILÈVE nomme les évêques: « apices et principes omnium » (*Contra Parmenianum donatistam,* lib. I, cap. 13; éd. Siwsa, CSEL, 26, 15).

([24]) *Hist. Eccles.* VI, 43, 8.

([25]) *Ibid.* VI, 29.

([26]) *Ibid.* X, 4, 68 - 69.

([27]) S. ATHANASE, *Apol. II contra Arianos,* 12 et 76 (P.G. 25, 269 ab, et 385 b): le prêtre Kolluthos ne pouvait pas validement ordonner Ishyras, parce qu'il n'était pas validement consacré évêque, et dès lors, Πᾶσα χεὶρ αὐτοῦ γέγονεν ἄκυρος. Il faut

confère aux Evêques « une grâce du Saint Esprit . . . un don spirituel » ([28]). Pour S. Jean Chrysostome, l'imposition des mains dont il est question dans les Epîtres Pastorales, et qui confère à Timothée un *charisme* spécial, est une consécration épiscopale, que seuls les Evêques peuvent conférer ([29]). Sévérien de Gabale donne un remarquable témoignage: par la consécration qu'il reçoit, l'Evêque est doté de la même grâce que reçurent les Apôtres à la Pentecôte; la descente de l'Esprit sur ceux-ci était une véritable ordination épiscopale, qui s'ajoutait d'ailleurs à un don précédent de l'Esprit qui leur avait été conféré au soir de Pâques ([30]). Pour Théodore de Mopsueste aussi, les Evêques, qui ont seuls le pouvoir d'ordonner, non seulement succèdent aux Apôtres, mais ils en portaient primitivement le nom ([31]); leur consécration est une véritable ordination, comme celle du diacre et du prêtre; elle se donne par une imposition des mains devant l'autel, imposition qui est, au contraire, refusée au sous-diacre et au lecteur, parce qu'ici il ne s'agit pas d'une véritable ordination ([32]).

Cet enseignement se continuera sans interruption et sans jamais de contradiction dans l'Eglise d'Orient: il serait impossible de tout citer et quelques jalons suffiront.

---

rapprocher de cette dernière expression le mot de l'empereur Constance, cité par Athanase, qui nomme les évêques: Κύριοι τοῦ χειροτονεῖν (*Apolog. ad Constant.*, 31; P.G. 25, 636 c). S. EPIPHANE, de même, contre Aérius, défend la différence essentielle entre évêques et presbytres (*Adv. Haer. Panar.*, 75, 4; P.G., 42, 508).

([28]) *Epist.* 188, 1 (P.G., 32, 668 a).

([29]) *In Ep. ad Philip., Hom.* 1, 1 (P.G., 62, 183); *In Ep. I ad Tim., Hom.* 13 (P.G., 62, 565).

([30]) Fragment conservé dans une chaîne exégétique attribuée à Théophylacte (PG., 125, 533 ab), et dans la chaîne de Cramer sur les Actes (*Catena in Act. Apost.*, Oxford 1838, p. 22-23). Cf. *Note sur la liturgie du Sacre des Evêques,* dans *Ephemerides Liturgicae,* LXVI, 1952, p. 369 - 370. Un fragment du Commentaire de S. Athanase sur le Psaume 132 affirme de même que les Apôtres ont reçu communication du sacerdoce du Christ à la Pentecôte (*In Ps.* 132, P.G., 27, 524 bc), de telle manière que ce sacerdoce peut ensuite découler sur les autres membres du Corps du Christ.

([31]) *In 1 Tim.* 3, 8 (Ed. Swete, p. 118 - 124).

([32]) *In 1 Tim.* 3, 13 - 15 (Swete, II, p. 133 - 134); cf. *Le Sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste,* dans *Rech. de Sc. Rel.*, XXXVI, 1949, p. 495 - 496.

Chez le Pseudo-Denys, la consécration épiscopale est si manifestement considérée comme un rite sacramentel que son enseignement contrebalance au Moyen-Age l'autorité de Pierre Lombard ([33]); c'est « par une loi divine » que l'ordination lui est réservée ([34]); ajoutons aussi que, selon l'auteur, c'est à la Pentecôte que les apôtres ont reçu la grâce du sacerdoce parfait, enseignement qui sera suivi par les commentateurs grecs du Pseudo — Denys, notamment le Pseudo — Maxime et Pachymère ([35]). Ce dernier point est enseigné aussi au IX siècle par Isho'dad de Merv: les Apôtres ont reçu à la Pentecôte la grâce de l'épiscopat; même enseignement encore chez Théophylacte, Grégoire Palamas et Siméon de Thessalonique ([36]).

Il faut ajouter une tradition liturgique ininterrompue, dont ce dernier auteur est un témoin particulièrement qualifié: les formules de la consécration épiscopale, dans les différents rites orientaux, sont presque toutes dépendantes, parfois de très près, de la prière d'Hippolyte de Rome, et mentionnent toutes le don d'une grâce spéciale, d'un *pneuma* nouveau conféré au nouvel évêque: ainsi la Constitution de l'Eglise Egyptienne, les Constitutions apostoliques, l'Epitomé, le Testament de Notre Seigneur ([37]), les rituels de rite copte, maronite, syro-jacobite ([38]). Le rite byzantin actuel est aussi explicite qu'on peut le désirer dans la description de cette « communication, force, grâce de l'Esprit Saint... comme sur les saints apôtres », en vue du souverain sacerdoce ([39]). On peut donc

---

([33]) *De Eccles. Hier.*, V, 1, 1-6 (P.G., 3, 500 et 505).

([34]) *Ibid.* V, 1, 5 (col. 505 bc); voir aussi 1, 2-3 (col. 373).

([35]) *Ibid. V. Contemplatio,* 5 (P.G. 3, 512 c); S. Maxime (P.G. 4, 165 d); Pachymère (P.G. 3, 528 c).

([36]) Isho'dad de Merv, *Com. in Act. App.* 2, 3 (trad. M. D. Gibson, Cambridge, 1913, p. 9); *Com. in Luc.*, 24, 45-50) (trad. Gibson, 1911, p. 209). Theophylacte, *Exposit. in Act. App.* (P.G., 125, 849 s.); Simeon de Thessalonique, *De Sacris Ordinationibus,* cap. 203 et 240 (P.G. 155, 112 et 457-458).

([37]) Tous ces textes réunis dans R.H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents, Texts and Studies,* VIII, 4, p. 12-21.

([38]) Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium,* Würzbourg 1863, II, p. 24, 97, 198.

([39]) Cf. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium,* tom. III, Paris 1930, p. 412-417; les quelques discussions entre théologiens orientaux portent sur le rite essentiel, non sur le fait de la communication d'une grâce sacramentelle.

conclure avec M. Jugie: « Graeco-Russorum communissima ac fere unanimis sententia est episcopatum esse ordinem a presbyteratu omnino distinctum » ([40]).

L'apparente rupture de la tradition en Occident.

On sait qu'il n'en a pas toujours été de même en Occident. Vers la fin du IV siècle, sous le Pontificat de Saint Damase, l'insubordination des diacres romains refusant de se soumettre aux simples prêtres, dont ils se considéraient au moins comme les égaux, donnera à l'Ambrosiaster et à Saint Jérôme l'occasion d'exalter, par réaction, le presbytérat, et d'en affirmer pratiquement l'équivalence avec l'épiscopat, sinon sur le terrain de la juridiction, du moins sur celui de la sacramentalité ([41]). En fait, ces auteurs orienteront la théologie de l'Ordre vers la seule considération des *pouvoirs* sacramentels conférés, et notamment du pouvoir de consacrer l'Eucharistie; pour Saint Jérôme, et encore moins pour l'Ambrosiaster, le problème d'une *grâce* nouvelle conférée à l'Evêque en vue d'être le chef, le *grand* prêtre du peuple de Dieu, ne se pose pas ([42]). Ils en arriveront à penser que c'est uniquement pour une raison de convenance, « propter auctoritatem », ou pour garantir l'unité et la concorde, qu'on réserve à l'Evêque certains pouvoirs qui de fait sont communs à tous les prêtres: ordination, consécration des

([40]) *Ibid.* p. 406.

([41]) Nous n'insisterons pas sur ces textes qui ont été longuement étudiés ailleurs; cf. *Aux origines de la théologie thomiste de l'Episcopat,* dans *Gregorianum,* XXXV, 1954, p. 56 s.

([42]) Alors que pour saint Jérôme il semble que ce soient des raisons historiques qui l'aient conduit à sa position, on peut penser que pour l'Ambrosiaster un motif d'ordre théologique a pu jouer. En effet, pour cet auteur, le Christ est prêtre non par son Incarnation, mais parce qu'il est, comme Verbe, l'Image substantielle du Père; pour la même raison, l'Esprit Saint aussi est prêtre, et c'est lui qui s'est manifesté dans Melchisédech; toutefois, pour garder l'ordre de Personnes divines, si l'on dit du Verbe qu'il est *Grand-Prêtre,* du Saint Esprit il faut dire seulement qu'il est *Prêtre,* et l'on doit donc corriger les paroles du Canon de la Messe Romaine: ... *Summus* Sacerdos tuus Melchisédech. De là à refuser de voir dans un charisme de l'Esprit Saint l'origine du Sacerdoce chrétien, il n'y a qu'un pas.

autels, confirmation ... etc. Pure question de discipline ecclésiastique: car celui qui a le pouvoir de consacrer et d'offrir le Corps du Christ a manifestement tous les autres pouvoirs inférieurs: « Quae cum offerre licet, licet etiam reliqua, quae in eo sunt, consecrare ... » ([43]).

Les écrits de S. Jérôme, ceux de l'Ambrosiaster (connus au Moyen-Age sous les noms d'Augustin et d'Ambroise), ceux aussi de l'anonyme auteur du *De Septem Ordinibus Ecclesiae* (attribué à saint Jérôme), auront une grande influence: jusqu'au Moyen-Age et au Concile de Trente, une opinion théologique très répandue refusera de voir dans l'Episcopat un Ordre sacramentel proprement dit ([44]).

Mais cette rupture de la tradition est plus apparente que réelle, et l'on aurait tort de généraliser. Non seulement bien des théologiens, et non des moindres, — Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Scot, etc... continuent à enseigner que l'épiscopat est un ordre distinct du presbytérat; mais il semble bien que les négations n'aient pas porté directement sur la question d'une *grâce* distincte: lorsque le problème se pose en termes de grâce sacramentelle et non exclusivement de pouvoir, il demeure toujours dans l'Eglise d'Occident une conviction très nette que la consécration épiscopale confère par *l'imposition des mains* un charisme propre, une grâce spéciale de l'Esprit Saint. Quelques remarques suffiront à le démontrer.

D'abord, nous avons bien des récits de consécrations épiscopales qui, si légendaires que puissent en être certains détails, manifestent du moins la foi du peuple chrétien dans

---

([43]) Voir l'opuscule Pseudo-Hiéronymien *De Septem ordinibus Ecclesiae,* qui serait du début du 5e siècle: cf. *Gregorianum,* loc. cit., p. 65-68. L'opuscule est édité par P. KALFF, *Ps. Hieronymi de Septem Ordinibus Ecclesiae,* Würzbourg, 1938.

([44]) En plus de l'article cité du *Gregorianum,* consulter: A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als Ordo,* dans *Scholastik,* XXVI, 1951, p. 496 - 517; E. BOULARAND, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle,* dans *Bulletin de Litt. Ecclés.,* 1953, p. 3 - 36; G.B. DA FARNESE, *Il Sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la Sessione XXIII di Trento,* Roma 1946, etc...

la collation d'un charisme spirituel au nouvel Evêque ([45]). Et les témoignages explicites ne manquent pas. S. Augustin enseigne que c'est à la Pentecôte, par le don de l'Esprit, que les Apôtres ont reçu le pouvoir de confirmer, pouvoir qui appartient aux seuls Evêques ([46]). Selon saint Léon, si la consécration épiscopale se fait le dimanche, la raison en est que c'est en ce jour-là que les Apôtres ont reçu l'Esprit-Saint, soit à Pâques, soit à la Pentecôte ([47]); car ce n'est pas le choix humain qui fait les Evêques, mais «dignatio caelestis gratiae» ([48]). Saint Grégoire le Grand a d'admirables développements sur l'onction épiscopale, qu'il compare à celle des rois de l'Ancien Testament: « Sacerdotes unguntur, quando per ordinantium se ministerium, *gratiarum spiritualium incrementa* percipiunt . . . Qui a Domino ad regendos alios ordinantur, *spiritualium charismatum dona,* quibus eis prodesse possunt, accipiunt ([49])... *Magna unctione* indiget qui de sua plenitudine replere alios debet ([50]). . . Spiritus quippe Domini post unctionem dirigitur: quia *foris sacramenta percipimus, ut intus sancti Spiritus gratia repleamur* ([51]) ». A travers ces longue pages, le parallèle constant entre le pouvoir royal et le pouvoir épiscopal, ainsi que l'affirmation d'une collation de charismes spéciaux par

---

([45]) Ainsi Grégoire de Tours rapporte que l'évêque Nicétius de Trêves sentit descendre sur sa tête, au cours de sa consécration épiscopale, un poids qui se posait, « intellexitque hoc onus esse sacerdotii ipsius dignitatem » (*Liber Vitae Patrum,* XVII, 1; éd. Arndt et Krusch, MGH, *Scriptores rer. Merov.,* I, p. 729); de même l'auteur de la vie de Saint Maurile, évêque d'Angers, qui est probablement le diacre Archanaldus, rapporte que chaque fois que S. Martin imposait les mains pour consacrer un évêque, une colombe venait se poser sur la tête de l'élu (*Inter Opera V. Fortunati,* éd. Krusch, MGH, *Auctores antiquissimi,* IV, 2, p. 91); ce dernier fait se retrouve dans la vie de S. Samson, évêque de Dol (*Act. Sanctorum,* Juillet, t. VI, col. 583; Novembre, III, col. 230), et dans celle S. Sévère (*Act. Sanctorum,* Nov. III, col. 242).

([46]) *Sermon* 266. Cf. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes,* Paris, 1925, p. 300-302.

([47]) *Epist.* IX, 1.

([48]) *Sermo* III, 1.

([49]) *In I Reg., lib. IV, cap.* 4, 41 (P.L., 79, 262 c); voir aussi *lib. IV, cap.* 5, 1 (col. 278).

([50]) *In I Reg. lib. V, cap.* 3, 3 (col. 482).

([51]) *Ibid. lib. V, cap.* 3, 21 (col. 459).

l'onction épiscopale, enseignent sans doute possible que l'épiscopat confère une grâce sacramentelle propre.

Les commentateurs médiévaux des Epîtres Pastorales témoignent ici d'une unanimité frappante: le charisme conféré par l'imposition des mains de Saint Paul à Timothée et mentionné à deux reprises par l'Apôtre est la grâce propre de l'épiscopat ([52]).

Plus important encore, sans doute, est le témoignage des liturgistes et des canonistes. Certains ne se contentent pas, comme Florus de Lyon, d'affirmer que la consécration épiscopale confère un « don du Saint Esprit », ou, comme Geoffroi de Vendôme, que c'est un sacrement au même titre que le baptême ([53]); mais une remarquable théologie se fait jour à propos de la règle très ancienne qui réserve la consécration épiscopale au seul dimanche ([54]). Déjà saint Léon, comme il a été dit, en donnait comme raison que c'est un dimanche que les Apôtres ont reçu le don de l'Esprit; mais depuis lors un détail avait été ajouté par les Pseudo-Décrétales, qui attribuent à saint Anaclet une décision canonique réservant à *la troisième heure* du dimanche la collation de l'épiscopat, rappelant ainsi que, selon les Actes, c'est à la troisième heure que l'Esprit était

---

([52]) Voir la *Glossa Ordinaria* sur les deux passages cités; Sedulius Scotus (P.L. 103, 238); Raban Maur (P.L. 112, 615); Aimon d'Auxerre (sous le nom d'Aimon d'Halberstadt, P.L. 117, 794); Lanfranc (P.L. 150, 355 et 362); S. Bruno (?) (P.L. 153, 447 et 460: témoignage particulièrement intéressant); Hervé de Bourg-Dieu (P.L. 181, 1430 et 1452), etc...

([53]) Florus, *Liber de electionibus episcoporum*, IV, (P.L. 119, 13); Geoffroi, *Tractatus de ordinatione episcoporum* (P.L. 157, 281 ss.).

([54]) Cf. P. Thomas Michels, *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter* (*Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft* 10), Münster i.W., 1927. Peut-être déjà la Didachè peut-elle être considérée comme un témoin de cette coutume, si l'on doit unir étroitement les chap. 14 et 15. La coutume, en tout cas, est considérée comme obligatoire chez Hippolyte de Rome, et de nombreux documents liturgiques ou historiques d'Orient et d'Occident la mentionnent. Saint Léon est le premier auteur connu qui en donne une raison théologique en se référant à Pâques et à la Pentecôte; à partir du 10e siècle on admettra aussi habituellement les fêtes d'Apôtres comme jour permis pour les consécrations épiscopales. Cependant déjà saint Boniface avait été consacré par le Pape le jour de Saint André, 30 Nov. 722 ou 723, qui n'était pas un dimanche (Michels, *loc. cit.* p. 52).

descendu sur les Apôtres au jour de la Pentecôte ([55]). Introduite dans les collections médiévales, et notamment dans le Décret de Gratien ([56]), cette précision ne fera que renforcer la conviction que les Evêques reçoivent la grâce même que les Douze avaient reçue, et que leur consécration est un prolongement de la *Pentecôte* ([57]). Mais il sera donné à saint Pierre Damien de déduire toutes les conséquences de ce fait liturgique et canonique, en rejoignant ainsi pleinement l'enseignement des Pères grecs: non seulement les Apôtres ont reçu à la Pentecôte une véritable consécration épiscopale ([58]), mais on doit encore chez eux, comme chez les Evêques, distinguer deux communications successives de l'Esprit Saint: l'une, qui correspond au presbytérat, a été faite au soir de Pâques (*Jo.* 20, 22), et l'autre à la Pentecôte, qui est l'onction de l'épiscopat ([59]). La même distinction se retrouve chez Geoffroi Babion, dans un sermon conservé sous le nom d'Hildebert du Mans: après une première réception de l'Esprit Saint au soir de la Résurrection, les Douze reçoivent à la Pentecôte la grâce propre des Evêques: grâce de science, de connaissance de la Nouvelle Loi, de courage, de la parole convaincante: « Modo ista nobis (qui licet indigni vicarii eorum sumus) ad aedificationem data sunt » ([60]).

Une conception semblable se retrouve chez Honorius d'Autun, qui applique à la Pentecôte les paroles du Psaume 132: pour Honorius, comme autrefois pour S. Athanase, c'est

---

([55]) Ed. HINSCHIUS, p. 75.

([56]) *Decret. Ia Pars. Dist.* 75, c. 1. Voir aussi les premiers commentateurs du Décret: RUFIN D'ASSISE (+ 1190 env.), *Summa Decretorum, Ia Pars, dist.* 75, éd. H. SINGER, Paderborn, 1902, p. 164; ETIENNE DE TOURNAI (+ 1203), *Summa ibid.*, éd. J.F. VON SCHULTE, Giessen 1891, p. 99; *Summa Parisiensis* (12e siècle), éd. T. P. MC LAUGHLIN, Toronto 1952, p. 61.

([57]) YVES de Chartres *Panormia, cap. XII;* SICARD de Crémone, *Mitrale,* (P.L. 213, 70); PS. HUGHES de S. Victor (peut-être Robert Paululus), *De officiis ecclesiasticis, I, c.* 4 (P.L., 177, 402 ss.); HONORIUS D'AUTUN, *Gemma animae, lib. I, c.* 189 (P.L. 172, 602).

([58]) *Liber Gratissimus, cap. IV* (éd. L. DE HEINEMANN, *Libelli de Lite,* 1, p. 21).

([59]) *Ibid. cap. XV.*

([60]) *Serm.* 22 (P.L. 178, 523); cf. *Serm.* 17 (col. 500-502).

en ce jour que l'onction sacerdotale descend du Christ qui est la Tête du corps tout entier, sur les Apôtres — que représente la barbe d'Aaron —, et ensuite sur tous les fidèles ([61]). L'affirmation d'un double don successif de l'Esprit Saint aux Apôtres se trouve aussi chez Abélard ([62]), bien qu'il n'admette pas que toute la grâce de la Pentecôte se transmette aux successeurs des Douze ([63]); de même, avec des nuances diverses, enseignent Richard de Saint Victor ([64]), Robert de Tombelaine ([65]), Pierre de Blois ([66]), Saint Martin de Léon ([67]) . . .

Saint Thomas n'a pas ignoré ce courant de pensée: dans son Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean, il distingue les deux communications de l'Esprit Saint aux Apôtres: la première, en Jo 20, 22, « signifiait la propagation de la grâce qui se fait dans les Sacrements dont les Apôtres étaient les ministres »; la seconde, sous forme de langues, signifie « la propagation de la grâce qui se fait par l'enseignement . . . » ([68]). Cette distinction, reprise dans la Somme Théologique ([69]), ne sera cependant pas appliquée par Saint Thomas aux deux degrés du sacerdoce. Il sera utile d'en indiquer les raisons.

La consécration épiscopale selon saint Thomas.

Ce dernier, s'est trouvé dès les débuts de son enseignement devant une situation très complexe: d'un côté, il y avait la tradition dont nous venons de parler; mais contre celle-ci, un courant théologique qui remontait à S. Jérôme et qui venait de trouver une formulation précise dans l'auteur même que commentait Saint Thomas, Pierre Lombard. Pour ce dernier,

---

([61]) Honorius d'Autun, *Speculum Ecclesiae, In Pentecosten* (P.L. 172, 962 cd).
([62]) *Serm. XVII et XVIII* (P.L., 178, 502 et 511).
([63]) *Serm. XXII* (P.L. 178, 523).
([64]) *Serm. 70,* parmi les oeuvres d'Hugues de S. Victor (P.L., 177, 1122).
([65]) *Super Cant. Exposit.* (inter opp. S. Gregorii), *cap.* 8, 11 (P.L. 79, 543 cd).
([66]) *Serm.* 24 *et* 25 (P.L. 207, 631 a et 635 a).
([67]) *Serm.* 32 (P.L. 208, 1253 - 1254 et 1256).
([68]) *In Joan, cap.* 20, *lect.* 4.
([69]) *I q.* 43, *a* 7, *ad* 6 *m.*

seuls doivent être considérés comme Ordres sacrés le diaconat et le presbytérat, à l'exclusion de l'épiscopat; car l'Ordre est défini d'abord en fonction des *pouvoirs* sacramentels, et tout d'abord du plus grand d'entre eux, qui est la consécration de l'Eucharistie: « Si autem quaeritur quid sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum esse, id est sacrum quoddam quo spiritualis *potestas* traditur ordinato et *officium*. Character ergo spiritualis ubi fit promotio potestatis ordo vel gradus vocatur. Et dicuntur hi ordines sacramenta quia in eorum perceptione res sacra, id est gratia confertur, quam figurant ea quae ibi geruntur » ([70]). La grâce conférée n'est plus considérée qu'en second lieu; ce qui est premier, c'est le pouvoir spirituel (caractère), et la charge (officium). Or si l'épiscopat est une charge, il ne confère pas de caractére spirituel, ni la grâce ([71]); ce n'est donc pas un ordre, ni un Sacrement.

En plus de l'autorité du Lombard, un fait important devait influencer Saint Thomas: depuis la fin du XII siècle, des théologiens commencent à considérer comme rite essentiel de l'Ordre non pas l'imposition de mains, mais la tradition des instruments; ce dernier rite, évidemment, est beaucoup plus apte à signifier la transmission d'un *pouvoir* que la collation d'une *grâce;* les mêmes auteurs seront dès lors conduits à penser que les Apôtres ont reçu le Sacerdoce, non pas dans les circonstances où ils reçoivent l'Esprit Saint, mais par le geste du Christ leur présentant le pain et le vin au cours de la dernière Cène, en leur disant: Faites ceci en mémoire de moi . . . ([72]). Que ce dernier trait signifie l'institution du

---

([70]) P. Lombard, *IV Sent., d.* 24, *q.* 10 (P.L. 192, 904). Le Lombard suit de très près Hugues de S. Victor, *De Sacramentis, III, cap.* 13 (P.L. 176, 430 a).

([71]) *Ibid. q.* 11.

([72]) Ces deux points: *a*) ordination des Apôtres à la Cène; *b*) porrection des instruments comme rite essentiel, à notre connaissance, apparaissent en même temps et chez les mêmes auteurs: le premier que nous connaissons est Etienne d'Autun, dans *Tractatus de Sacramento Altaris,* des environs de 1170 - 1186, *cap.* 6 (P.L. 172, 1281 bc, parmi les oeuvres d'Etienne de Baugé). Vient ensuite Albert le Grand, *De Eucharistia, dist. VI, tract.* 2, *cap.* 4. Ceux que nous avons pu consulter parmi les liturgistes du 12e siècle qui commentent les cérémonies du Jeudi Saint, n'y pensent pas encore.

pouvoir d'offrir l'Eucharistie, cela ne saurait faire aucun doute, et le Concile de Trente le définira très opportunément contre les négations du XVI siècle; mais les auteurs antérieurs se posaient à vrai dire une autre question, celle de la *grâce* sacerdotale, du charisme de l'Esprit Saint dont les Apôtres ont reçu communication et qui se transmettra par le Sacrement de l'Ordre; ainsi que le fait remarquer très justement le P. Filograssi: « Non dicit Concilium tunc institutum esse sacramentum ordinationis » ([73]).

Au début, Saint Thomas affirme parfois purement et simplement que les Apôtres ont reçu le pouvoir d'ordre au soir de Pâques: « Apostoli receperunt potestatem ordinis ante Ascensionem ubi dictum est eis: Accipite Spiritum Sanctum » ([74]). Mais, dès la question suivante, l'auteur distingue: « Dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem quantum ad principalem actum ante passionem in Coena, quando dixit: Accipite et manducate; unde subjunxit: Hoc facite in meam commemorationem. Sed post resurrectionem dedit eis sacerdotalem potestatem quantum ad actum secundarium qui est ligare et solvere » ([75]). D'ailleurs, selon l'auteur, ces deux pouvoirs sont essentiellement le même pouvoir, et tous deux s'identifient avec le *caractère* ([76]).

Dès lors qu'on ne considère comme essentiel que le pouvoir de consacrer le Corps du Christ, et que ce pouvoir est conféré par la tradition des instruments qui continue le geste

---

([73]) I. Filograssi, *De Sanctissima Eucharistia*, 5ª ed., Roma 1953, p. 282.

([74]) *In IV Sent. d.* 24, *q.* 1, *a.* 2, *q.* 1 *a* 4, *sed contra.* Cf. déjà *dist.* 19. *q.* 1, *a.* 3, *sol.* 1, *ad Im.* Cet enseignement est reproduit comme allant de rol dans une objection: *In IV, d.* 24, *q.* 2, *a.* 3, *obj.* 1.

([75]) *In IV, d.* 24, *q.* 2, *a.* 3, *ad* 2*m.*

([76]) « Quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit; ideo eadem potestas esse videtur *per essentiam,* qua sacerdos conficere potest, et qua potest ligare et solvere, si jurisdictio adsit; *nec differt nisi ratione* secundum quod ad diversos effectus ordinatur; . . . et quia nihil est aliud *character* ordinis sacerdotalis quam *potestas* exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas; ideo *character* et potestas conficiendi et potestas clavium, est unum et idem per essentiam sed differt ratione » (*In IV, d.* 18, *q.* 1, *a.* 1, *sol.* 2, *ad Im*).

du Christ à la Cène, on comprend facilement qu'on ne puisse pas considérer comme un Ordre distinct du presbytérat la consécration épiscopale, puisque celle-ci ne comporte pas de tradition des instruments, mais seulement l'imposition des mains.

Cependant saint Thomas, nous l'avons dit, connaît une autre façon de voir les choses; il sait, en particulier, que le Pseudo-Denys considère l'Episcopat comme un Ordre distinct, et il tâchera, à la suite d'Albert le Grand ([77]), de concilier ces deux données de la Tradition: « Quamvis episcopus non habeat aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus relatos ad corpus Domini, verumtamen habet aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus supra corpus mysticum » ([78]). Ces actes que l'Evêque accomplit sur le Corps Mystique, dépendent bien d'un pouvoir stable, indélébile, qui ne peut pas être réduit à un simple pouvoir de juridiction, qui est donc un véritable pouvoir *d'ordre* « secundum quod ordo communiter accipitur »; mais on ne peut pas le nommer un *caractère*: « In promotione episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum sed ad Corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet sicut character quia *per consecrationem datur* » ([79]).

Il y a ici un premier point qui mérite de nous arrêter: quoi qu'il en soit de sa terminologie et du sens qu'il donne au mot *caractère*, saint Thomas admet donc avec toute la tradition que la consécration épiscopale, par elle-même, confère des pouvoirs propres; plus tard il dira simplement que c'est un

---

([77]) Albert le Grand, *In Dionys. De Eccles. Hier., cap.* 5, *par.* 11 (ed. Borgnet, XIV, p. 703 - 704).

([78]) *In IV Sent. d.* 7, *q.* 3, *a.* 1, *sol.* 2, *ad* 3*m*. Cette distinction reviendra constamment: *d.* 24, *q.* 2, *a.* 1, *sol.* 2, *c.*; *q.* 3, *a.* 2, *sl.* 2; *Opusc. de Perfectione vitae spiritualis* (éd. Mandonnet, p. 259); *Quodlibet III, p.* 6, *a.* 17, *ad* 5*m*)...

([79]) *In IV, d.* 25, *q.* 1, *a.* 2, *ad* 2*m*.

pouvoir d'*ordre* ([80]), et il précisera que c'est un pouvoir d'agir « in persona Christi supra corpus ejus mysticum, idest super Ecclesiam »; pouvoir que le simple prêtre ne reçoit pas *par sa consécration,* « licet eam possit habere ex episcopi commissione » ([81]). Or, c'est précisément sur ce point précis que s'établit pour Saint Thomas la distinction essentielle entre pouvoir de juridiction et pouvoir d'ordre: « Duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. *Sacramentalis* quidem potestas est quae per aliquam *consecrationem* confertur... Potestas autem jurisdictionalis est quae ex simplici injunctione hominis confertur » ([82]). La consécration épiscopale, affirme saint Thomas, confère donc un pouvoir d'ordre, ou pouvoir sacramentel, que ne confère pas l'ordination presbytérale, et qui lui permet d'agir *in persona Christi* sur le Corps Mystique qui est l'Eglise.

Un autre fait est digne de remarque: malgré l'opinion qu'il a reçu d'Albert le Grand sur la valeur de la tradition des instruments, Saint Thomas va de plus en plus nettement voir dans l'imposition des mains un rite conférant une *grâce,* notamment dans la consécration épiscopale. Dès le Commentaire sur les Sentences, il admet que ce geste, dans la consécration sacerdotale elle-même, « donne la grâce » ([83]), tout en précisant que la grâce produite « n'est pas de l'essence du Sacrement » ([84]). Commentant les Lettres Pastorales, il précise non seulement que l'imposition des mains, faite aux prêtres, aux Evêques et aux diacres, « signifie la collation d'une grâce » ([85]), mais que celle dont il s'agit dans la 2e Epître à Timothée (*2 Tim.* 1, 6)

([80]) *Opusc. De Perfectione vitae spiritualis* (éd. Mandonnet, p. 259).

([81]) 3 *q.* 82, *a.* 1, *ad* 4*m.*

([82]) 2*a* 2*ae, q.* 39, *a.* 3, *c.* Il faut en conclure que, pour saint Thomas, le pouvoir concédé à de simples prêtres de confirmer ou de conférer certains ordres n'est qu'un pouvoir de juridiction, conféré « ex simplici injunctione hominis », et non par une consécration.

([83]) *In IV, d.* 24, *q.* 2, *a.* 3, *c.; d.* 25, *q.* 1, *ad Im.*

([84]) *In IV, d.* 24, *q.* 1, *a.* 1, *sol.* 2, *ad Im.* Ici saint Thomas pense à la grâce sanctifiante, qui de fait, n'est pas reçue quand les dispositions manquent, et donc qui n'est pas de l'essence du sacrement.

([85]) *In I Tim. cap. IV, lect.* 3.

est celle par lequelle « Paul avait ordonné Timothée Evêque. Et dans cette imposition des mains lui a été donnée une grâce du Saint Esprit » ([86]). Cette interprétation sera reprise dans la Somme Théologique: les deux passages concernant l'ordination de Timothée y sont interprétés, à la suite de la *Glossa Ordinaria*, de la consécration épiscopale, et de la *grâce épiscopale* qui y est conférée ([87]).

Q'on ne dise pas que Saint Thomas pouvait penser à une unique consécration de Timothée, qui lui aurait à la fois conféré le presbyterat et l'épiscopat; car l'auteur est persuadé qu'on ne peut pas recevoir le pouvoir épiscopal sans avoir déjà reçu au préalable le pouvoir sacerdotal: c'est même la première raison qu'il invoquait au début pour refuser à l'épiscopat la dignité de Sacrement ([88]). Qu'aurait-il dit s'il avait connu les faits liturgiques dont nous allons parler bientôt ?

Nous croyons donc pouvoir affirmer que Saint Thomas admet que la consécration épiscopale confère de façon stable non seulement des *pouvoirs* sacramentels nouveaux, mais encore une *grâce épiscopale propre* que confère l'imposition des mains, et qui est le charisme même que conférait Saint Paul à Timothée. Saint Thomas rejoint ici toute la tradition que nous avons résumée dans les pages précédentes. Il reste, sans doute, bien des points imprécis dans la synthèse de Saint Thomas: la terminologie du Lombard continue à le gêner; la relation qui existe, d'une part entre tradition des instruments et imposition des mains, et d'autre part entre pouvoir sacramentel

---

([86]) « Et addit: Quae est in te per impositionem manuum mearum, a quo sc. ordinatus erat episcopus. In qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti » (*In Tim. cap. I, lect.* 3).

([87]) 2*a* 2*ae*, *q.* 184, *a.* 5, *c.*

([88]) *In IV Sent. d.* 24, *q.* 3, *a.* 2, *qla* 2, *sed contra*: « Unus ordo non dependet a praecedenti quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo ». - Le *Sed Contra* qui suit immédiatement manifeste une autre ignorance de S. Thomas en matière liturgique; il ne connaît pas le sens donné au choix du dimanche pour la consécration épiscopale, comme continuation de la grâce de la Pentecôte: « Majores Ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis. Ergo non est ordo ».

et grâce sacramentelle, n'apparaît pas clairement. Mais, pour l'essentiel, la pensée de Saint Thomas concorde avec les affirmations de la Tradition, et manifeste un très sérieux progrès par rapport à la position de Saint Jérôme, de l'Ambrosiaster et de Pierre Lombard lui-même.

Faits liturgiques.

Un certain nombre de faits liturgiques que Saint Thomas ne pouvait pas connaître viennent corroborer ce que nous avons dit jusqu'ici.

Il est certain désormais que l'on a souvent conféré la consécration épiscopale à des candidats qui n'étaient pas encore prêtres, mais seulement diacres, lecteurs ou même simples laïcs. Ce dernier cas semble être celui de ce catéchumène dont Grégoire de Nazianze témoigne qu'il fut consacré Evêque de Césarée aussitôt après avoir reçu le baptême ([89]); c'est aussi le cas de Saint Philogone dont Chrysostome nous résume la vie ([90]). Saint Augustin fait ordonner Evêque de Fussale un simple lecteur, Antoine ([91]). Nombreux sont les diacres élevés directement à l'épiscopat sans passer par le presbytérat: c'est déjà peut-être le cas du Pape Libère (+ 366), d'après l'Epitaphe du *Liber Pontificalis* ([92]); c'est aussi celui du Pape Saint Grégoire et de plusieurs autres Pontifes romaines entre 687 et 891, selon le témoignage du même *Liber Pontificalis* ([93]). Les *Ordines Romani* confirment ce fait: l'*Ordo* XXXIV publié par M. Andrieu, et qui a pris sa forme actuelle à Rome vers

---

([89]) Grégoire de Nazianze, *Orat.* 18, 33 (P.G., 35, 1027).

([90]) Chrisostome, *De beato Philogonio, Hom.* 6, 2 (P.G. 48, 751).

([91]) Voir la douloureuse *lettre* 209 au Pape Célestin (P.L. 33, 953 ss.).

([92]) Ed. Duchesne, I, 209: aussitôt après la mention du diaconat on dit qu'il a mérité d'être élu évêque.

([93]) Cf. J. M. Lungkofler, *Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis,* dans *Zeitschr. f. K. Theol.,* LXVI, 1942, p. 1-19; M. Andrieu, *La carrière ecclésiastique des Papes et les documents liturgiques du Moyen-Age,* dans *Rev. des Sc. Rel.,* XXI, 1947, p. 90-120; *Les* Ordines Romani *du Haut Moyen-Age,* III, Louvain 1951, p. 572 ss.

l'an 750, contient le bref dialogue suivant entre l'Evêque consécrateur et ceux qui présentent l'élu à l'épiscopat:

« *Quo honore fungitur?* Resp.: *Diaconus, presbiter,* aut quod fuerit - Interrogatur: *Quantos annos habet in diaconatu aut presbyterato?* Resp. *Quantos et quomodo* » ([94]).

L'*Ordo* XXXV, dans le premier quart du X siècle contient les mêmes indications, et il semble que cet usage ait persévéré jusqu'au XI siècle; c'est à cette époque que les Pontificaux introduiront la défense d'ordonner Evêque un simple diacre, et le Pontifical Romain du XII siècle enregistrera la nouvelle législation.

Mais la signification théologique de l'usage antérieur demeure importante; car il faut évidemment admettre que la consécration épiscopale conférée à un simple diacre était un rite sacramentel et communiquait la grâce du sacerdoce dans sa plénitude. Serait-il possible de penser que *le même* rite n'est plus qu'un simple sacramental dès lors qu'il est conféré non à un diacre mais à un prêtre? Une telle position serait au moins surprenante, et l'on se trouverait devant un cas fréquent et officiel de *réordination.*

Il faut ajouter que, même en dehors de ces faits historiques particuliers, le témoignage universel des Liturgies chrétiennes, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, témoigne en faveur du caractère sacramentel de la consécration épiscopale; comme l'écrivait A.G. Martimort, « le liturgiste ne peut admettre qu'on raisonne différemment pour le diaconat, le presbytérat, l'épiscopat . . . L'Ordre se présente, dans toutes les liturgies anciennes, comme un sacrement tripartite: les trois ordinations sont symétriques, correspondent parfaitement, avec l'imposition des mains et une préface eucharistique invoquant la venue de l'Esprit Saint. On ne peut attribuer le caractère

([94]) M. Andrieu, *Les Ordines Romani,* III, p. 608. Les mêmes questions sont posées directement à l'élu un peu plus loin, p. 610.

sacramentel à l'une de ces ordinations sans l'affirmer des trois, le refuser à l'une sans le refuser des trois » ([95]).

Sans pouvoir nous arrêter ici à l'étude de toutes ces liturgies, on soulignera cependant comment ce caractère tripartite du Sacrement de l'Ordre est fortement souligné dans le Pontifical Romain actuel, si l'on considère les rites essentiels que la récente Constitution *Sacramentum Ordinis* nous permet de déterminer à coup sûr. Le Pape nous avertit en effet que dans le Sacrement de l'Ordre se vérifie la loi générale qui vaut de tous les Sacrements: « Constat autem inter omnes Sacramenta Novae Legis, utpote signa sensibilia atque gratiae invisibilis efficientia, debere *gratiam* et *significare* quam efficiunt et *efficere* quam significant ». Et c'est pour affirmer aussitôt: « Iamvero effectus, qui Sacra Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinatione produci ideoque significari debent, potestas scilicet et gratia, in omnibus Ecclesiae universalis diversorum temporum et regionum ritibus sufficienter significati inveniuntur manuum impositione et verbis eam determinantibus ». Et, après avoir vérifié ce principe pour le diaconat et le presbytérat, en voici l'application à la consécration épiscopale: « Denique in ordinatione seu consecratione Episcopali materia est manuum impositio quae ab Episcopo consecratore fit. Forma autem constat verbis Praefationis quorum haec sunt essentialia ideoque ad valorem requisita: Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum caelestis unguenti rore sanctifica » ([96]).

Comme pour le diaconat et le presbytérat, l'imposition des mains de la consécration épiscopale signifie donc et opère ce qu'elle signifie; or il est absolument certain qu'elle signifie le don de l'Esprit Saint, et les paroles du Prélat consécrateur précisent qu'il s'agit d'une *onction* et d'une onction sacerdo-

---

([95]) A. G. Martimort, *De l'Evéque*, Paris, 1946, p. 15-16; cf. B. Botte, *L'Ordre d'après les prières d'Ordination*, dans les *Questions Liturgiques et Paroissiales*, XXXV, 1054, p. 167-179.

([96]) Cette formule est, sauf quelques légères variantes, celle qu'on trouve dans les Sacramentaires léonien, gélasien, grégorien et dans les divers livres gallicans.

tale; ce dernier point, dans l'état actuel du Pontifical, est d'ailleurs immédiatement illustré par la cérémonie qui suit: pendant qu'on chante le *Veni Creator,* on oint la tête de l'élu, puis le consécrateur continue la Préface: « Hoc (unguentum), Domine, copiose in caput ejus influat; hoc in oris subjecta decurrat; hoc in totius corporis extrema descendat . . . ». Le chant du Psaume 132 illustre encore cet enseignement: « Unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron » . . . L'Evêque reçoit une telle plénitude de l'onction sacerdotale qu'il peut la faire découler sur les autres membres du Corps du Christ; selon une typologie immémoriale, il continue ainsi dans le nouveau peuple de Dieu, la fonction sacerdotale d'Aaron, que, déjà, le début de la Préface consécratoire évoquait, pour en faire l'application à l'Evêque, et affirmer que celui-ci réalise ce que l'Ancien Testament ne faisait que figurer.

Mais il semble inutile d'insister, tant les textes sont explicites. On complétera cependant cet argument emprunté à la vie liturgique de l'Eglise, par cet autre fait que déjà nous avons évoqué plus haut: le choix du dimanche comme jour de la consécration épiscopale, choix qui remonte à la plus haute antiquité, a son fondement, selon l'explication donnée par tous les auteurs depuis Saint Léon, dans le fait que les Evêques reçoivent part à la grâce que les Apôtres ont recue à la Pentecôte; que si, plus tard, on ajoutera aussi au dimanche les fêtes d'Apôtres, on conviendra que, loin de diminuer en rien la valeur du symbolisme, ce fait ne fait qu'accentuer le caractère apostolique de l'épiscopat ([97]).

Fondements scripturaires.

Nous sommes ainsi amenés à la conclusion que l'Eglise a toujours, de bien des manières, manifesté sa foi dans la sacramentalité de l'Episcopat, non seulement par l'enseignement

([97]) C'est à partir du X siècle qu'on rencontre pour la première fois la mention des fêtes d'Apôtres dans un Ordo publié par Martène (Ordo XVIII) et qui, selon M. Andrieu (*Immixtio et consecratio,* II, Paris, 1924, p. 59 ss.) est une compilation franco-germanique du X siècle.

de ses théologiens, qui a subi en Occident une certaine éclipse, mais encore et surtout dans sa vie liturgique, dans sa prière, dans sa législation canonique. Si l'on ajoute, ce qui n'a pas besoin de démonstration, que cette conviction, depuis le Concile de Trente, est devenue celle de presque tous les théologiens, et que les arguments apportés par ceux qui font exception, de l'avis d'un théologien aussi prudent que le P. Lennerz, sont sans valeur ([98]), on doit penser que nous sommes ici devant une des vérités les plus solidement attestées par la Tradition Catholique; et celle-ci l'a toujours attestée comme étant une vérité de foi, appuyée sur l'Ecriture elle-même, car elle a toujours vu dans le *charisme* conféré à Timothée, une grâce épiscopale.

Mais les pages qui précèdent peuvent encore nous mettre sur la voie d'une autre donnée scripturaire qui mérite d'être considérée au moins brièvement. On a vu, en effet, qu'un nombre imposant de témoignages, remontant jusqu'à Saint Irénée, considère la grâce conférée aux Evêques comme une participation à la grâce spéciale donnée aux Apôtres par la venue sur eux de l'Esprit Saint, à la troisième heure de la première Pentecôte. Or une étude attentive du Nouveau Testament suggère, en effet, que les Apôtres, eux-aussi, ont reçu en deux communications distinctes de l'Esprit Saint, la grâce totale de leur sacerdoce.

S'il est vrai, comme l'a défini le Concile de Trente, que les Douze ont été *institués* ou *constitués* ([99]) prêtres à la Cène, puisque l'institution d'un sacrifice visible exige de toute nécessité l'institution d'un sacerdoce correspondant, il n'en demeure pas moins, en effet, qu'ils n'ont pas encore reçu à ce moment le charisme spirituel, le don de l'Esprit, qui les perfectionnera intérieurement et définitivement pour l'exercice de

---

([98]) H. LENNERZ, *De Sacramento Ordinis,* Rome 1953, pp. 109-110.

([99]) Telles sont les expressions du Concile: *sacerdotes constituebat... instituisse apostolos sacerdotes... (Sess.* 22, *cap.* I *et can.* 2; DENZINGER, 938 et 949; le Concile evite le mot *ordination*).

ce sacerdoce. Beaucoup de théologiens ont même pensé qu'ils n'auraient pas pu consacrer l'Eucharistie avant la Résurrection ([100]). C'est au soir de Pâques que Jésus leur donnera une première infusion de son Esprit, et cette scène que nous a conservée Saint Jean (20, 19 ss.) a tous les caractères d'une véritable ordination: en effet, non seulement le Christ envoie solennellement ses Apôtres continuer sa propre mission (« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie »), mais encore il leur donne, par le signe sensible de son souffle, l'Esprit Saint; et cet Esprit leur est donné pour qu'à leur tour ils puissent remettre les péchés: « Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus ». Si, comme le dit Saint Thomas, le pouvoir d'offrir l'Eucharistie et celui de remettre les péchés sont essentiellement un seul et même pouvoir ([101]), il est impossible de ne pas voir ici une première collation d'une *grâce* sacerdotale aux Apôtres; aussi le Concile de Trente, dans la Session sur le Sacrement de l'Ordre, non seulement unit étroitement les deux pouvoirs ([102]), mais encore, pour démontrer que le Sacrement de l'Ordre confère le Saint Esprit, ce sont les paroles de Jésus en *Jo.* 20,22, reprises par le Pontifical, qu'il invoque ([103]).

([100]) Voir l'énumération des auteurs dans DE LUGO (*Disp.* 19, *sect.* 6 n. 88-90) et les compléments apportés par le P. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei, Elucidatio XVII, epilogus* (p. 202-205). Beaucoup d'auteurs expliquent la suppression de la messe du Vendredi Saint par cette raison théologique.

([101]) *In IV, d.* 18, *q.* 1, *a.* 1, *sol.* 2, *ad Im.*

([102]) « Hoc (sacerdotium) ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus, *nec non et peccata dimittendi et retinendi,* sacrae litterae ostendunt et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit » (Sess. XXIII, cap. 1; Denz. 957).

([103]) « Si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: *Accipe Spiritum Sanctum* ... A.S. » (*Sess. XXIII, c.* 4, *Denz.* 964). On peut signaler aussi un rapprochement intéressant avec le Recueil des Bénédictions de Qumran: pour la Bénédiction du Grand-Prêtre, on y lit les formules suivantes: « Qu'Il te comble de *l'Esprit de sainteté* et que la grâce ... et que de l'alliance éternelle il te comble » (BARTHELEMY-MILIK, *Discoveries in the Judaean desert, Qumran, Cave I,* Oxford 1955, p. 123).

Si l'on veut entrevoir toute la portée de cette scène où Jésus envoie ses disciples comme le Père l'a envoyé lui-même, on se souviendra aussi que la mission du Christ dans le monde est accompagnée d'une *sanctification* de son Humanité par l'Esprit Saint: Saint Jean l'affirme lorsqu'il désigne le Christ par l'expression: « Celui que le Père *a sanctifié et envoyé* dans le monde . . . » (*Jo.* 10,36); mais le récit de l'Annonciation dans l'Evangile de saint Luc exprime cette même vérité d'une manière frappante: l'Esprit Saint descendra sur la Vierge, la vertu du Très-Haut la couvrira de *son ombre* (comme jadis la nuée divine couvrait le tabernacle et remplissait le temple construit par Salomon), et l'Evangéliste ajoute: « C'est pourquoi l'Etre Saint qui naîtra de toi sera appelé le Fils de Dieu ». Les Pères de l'Eglise ont vu dans cette sanctification de l'Humanité du Sauveur par l'Esprit Saint une véritable *onction* sacerdotale, ordonnant Jésus à sa mission cultuelle qui devait remplacer tous les anciens cultes: ce n'est plus le temple de Jérusalem que remplit la nuée divine, mais le Temple qui est le Corps du Christ (*Jo.* 2,21); ce ne sont plus les anciens holocaustes qui seront offerts, mais ce même Corps du Christ formé au sein de la Vierge (*Hebr.* 10,5 ss). La mission du Christ est donc dès les débuts une mission sacerdotale et sacrificielle pour enlever les péchés du monde; et c'est cette même mission qu'il confie maintenant à ses Apôtres en leur donnant l'Esprit dont il avait été *oint* lui-même.

Pourtant ils devront encore attendre une deuxième communication de l'Esprit. Il est extrêmement significatif à cet égard que le Christ, avant de quitter ses Apôtres, et après leur avoir intimé l'ordre de prêcher toutes les nations (cf. *Matt.* 28, 18 ss.; *Mc.* 15, 15 ss), leur prescrit cependant de ne pas commencer cette prédication avant d'avoir reçu la « la Force d'enhaut » (*Luc.* 24, 49; *Act.* 1, 4), qui leur sera donnée par l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte: « Vous serez *alors* mes témoins dans Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre» (*Act.* 1,8). De même que l'ordre donné à la

Cène de refaire les gestes du Christ ne suffit pas, mais qu'il faut une infusion de l'Esprit pour remettre les péchés; de même ici la mission juridique, le droit et l'obligation de prêcher ne peuvent entrer en exercice que lorsque les Douze auront reçu la *grâce*, le *charisme* de l'Esprit Saint pour être des témoins. C'était d'ailleurs ce que Jésus avait annoncé: « Lorsque sera venu le Paraclet que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, Lui portera témoignage à mon sujet; et vous aussi vous porterez témoignage parce que vous êtes avec moi *depuis le début* (*Jo.* 15, 26-27).

Ces derniers mots méritent d'être soulignés; car il ne s'agit pas de n'importe quel début. Il s'agit du début de la vie publique de Jésus: le successeur de Judas, en effet, doit être de ceux qui ont accompagné les Apôtres « depuis le baptême de Jean » (*Act.* 1, 21-22); ceux qui doivent être les *témoins* du Christ *auprès du peuple*, ce sont « ceux qui sont montés avec Lui de Galilée à Jérusalem » (*Act.* 13,31), ceux qui, « après le baptême prêché par Jean », après que Dieu « a oint d'Esprit Saint et de force Jésus de Nazareth », sont « les témoins de tout ce qu'il a fait au pays des Juifs et à Jérusalem », des témoins « choisis d'avance »... (*Act.* 10, 37-41). On voit l'importance donnée par le Nouveau Testament, dès lors qu'il s'agit de la mission de *témoignage* des Apôtres, à ce que Saint Luc appelle simplement les « débuts » du Christ (*Act.* 3, 23), c'est-à-dire les débuts de sa vie publique: c'est que la Mission de témoignage des Douze s'inscrit en prolongement de la vie publique, et continue à diffuser la même Bonne Nouvelle que Jésus commençait à annoncer lorsqu'il revint en Galilée « avec la puissance de l'Esprit » (*Luc.* 4,14); aussi est-ce à plusieurs reprises que les Actes des Apôtres rapprochent le don de la Pentecôte de la scène du baptême du Christ au Jourdain (*Act.* 1,5; 1,22; 11, 16), et l'expression que noux venons de citer, la « puissance de l'Esprit » est appliquée textuellement à la descente de l'Esprit sur les Douze (*Act.* 1,8). Ceux-ci reçoivent à la Pentecôte une communication à cette plénitude de l'Esprit Saint qui

remplit l'Humanité Sainte de Jésus après son baptême, et qu'il a nommé lui-même une *onction* (*Luc.* 4,18 ss; cf. *Act.* 10,37 ss).

Ainsi nous trouvons, dans la vie même des Apôtres, une double communication successive de l'Esprit divin qui les habilite à leur mission; et cette double communication est en prolongement, semble-t-il, de la double *onction* céleste dont le Christ lui-même a été oint: la première, orientée vers le sacrifice et la destruction du péché, constituait les Apôtres prêtres du culte nouveau, ministres des Sacrements qui délivrent l'homme de son péché; la seconde leur donnait la force de l'Esprit pour continuer la prédication du Royaume de Dieu commencée par Jésus après son baptême par Jean-Baptiste. Si cette dernière correspond à la grâce de l'épiscopat, ainsi que nous l'avons dit, il semble qu'on doive penser pour la première à celle du presbytérat, et nous avons ainsi dans le Nouveau Testament lui-même un fondement précis pour une théologie d'un double degré du *Sacrement* de l'Ordre ([104]).

Conclusion.

Est-il besoin de souligner l'importance de cet enseignement traditionnel selon lequel l'Episcopat est véritablement un Sacrement? Si la nature de l'Episcopat, loin de pouvoir s'exprimer en simples termes de succession historique ou de pouvoir juridique, ne peut pleinement se comprendre que par la présence permanente d'un *charisme*, d'une puissance spirituelle où se déploie l'action permanente de l'Esprit du Christ qui continue à guider l'Eglise, n'en voit-on pas les conséquences pour une plus juste compréhension du Magistère authentique et du pouvoir de gouvernement de la Hiérarchie? Par la bouche des Evêques, unis à leur Chef comme les Apôtres

([104]) Cette double onction, avec une double participation au sacerdoce chrétien se retrouve aussi chez les fidèles, mais sur un autre plan, par la réception des Sacrements de Baptême et de Confirmation; ce n'est pas le lieu de nous y arrêter ici: cf. *Pentecôte et épiscopat,* dans *La vie Spirituelle,* Mai 1952, p. 463-465; *Essai sur le Sacerdoce des fidèles chez les Pères,* dans *La Maison-Dieu,* n. 27, p. 7-50.

l'étaient autour de Pierre au jour de la Pentecôte, c'est le Saint Esprit lui-même qui témoigne (*Jo.* 15, 26-27; *Act.* 5, 32). Et cela ne vaut pas simplement dans les circonstances extraordinaires où, réunis en Concile, les Evêques peuvent dire, comme les Apôtres au premier Concile de Jérusalem: « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé . . . » (*Act.* 15,28); mais c'est en tout temps que le corps épiscopal possède le « charisme de vérité certaine » dont les langues de feu étaient le symbole.

Nicola Grifone avait bien compris l'importance de ce point lorsqu'il résumait et commentait dans l'*Osservatore Romano* une étude antérieure sur ce sujet:

« In quel lontano giorno lo Spirito venne con fragore, palesandosi anche in senso fisico, con vento e fiammelle, e il ricordo ci impressiona; ma noi sappiamo che la Terza Persona della SS. Trinità, pur tanto ignorata dalla massa, non ha dopo quella manifestazione cessato di intervenire nel mondo, nella vita di ogni uomo, nella vita della Chiesa.

« L'insegnamento e l'azione dello Spirito continua attraverso la Parola e il Magistero dei Pastori. Quando vi è la consacrazione di un nuovo Vescovo, si verifica di nuovo il miracolo e il mistero di quel giorno. Lo Spirito Santo aleggia sul capo dell'Eletto, la Pentecoste continua . . . ».

---

(105) Nicola Grifone, *Pentecoste e Episcopato,* dans *L'Osservatore Romano* du 4 Juin 1952, commentant l'article *Pentecôte et épiscopat* cité à la note précédente.

Roberto Masi

L'ESISTENZA DI DIO E LA CREAZIONE ALLA LUCE DELLA COSMOGONIA MODERNA

Le premesse delle vie tomistiche

Il problema fondamentale per la vita umana è il problema dell'esistenza di Dio. Appunto a questo problema più o meno direttamente la scienza umana, speculativa o sperimentale, ritorna continuamente. L'esistenza di Dio si può conoscere per mezzo di dimostrazione razionale e per mezzo della Fede; insegna il Concilio Vaticano che « possiamo arrivare a conoscere con certezza dalle cose create, per mezzo della luce naturale della ragione umana, l'esistenza di Dio, principio e fine di tutte le cose . . . Tuttavia è piaciuto alla sua sapienza e bontà, rivelare se stesso ed i decreti eterni della sua volontà al genere umano per mezzo di un'altra via, quella soprannaturale » (DU, 1785).

E' certo dunque che la dimostrazione dell'esistenza di Dio si può fare per mezzo della ragione umana, partendo dalle cose create. La scienza che si deve interessare immediatamente di questa dimostrazione è la filosofia. Dio infatti non è una realtà materiale, ma puro spirito, che viene raggiunto con un ragionamento filosofico.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono molte: esse partono sempre dalle creature; e dalle differenti specie di queste cose create si hanno differenti specie di dimostrazioni: si possono considerare il mondo materiale, il mondo intellettuale ed il mondo morale e così si hanno differenti dimostrazioni dentro ciascuna di queste tre categorie. Ma le prove classiche

dell'esistenza di Dio, quelle più facili e più evidenti ad ogni intelletto umano, sono quelle presentate da S. Tommaso, nelle famose cinque vie. E' da notare che le vie tomistiche partono sempre da una considerazione sperimentabile. La prima via, la più facile, parte dalla constatazione del movimento, cioè della mutabilità delle cose di questo mondo materiale; osserva infatti S. Tommaso che « è certo, e lo constatiamo con i nostri sensi, che alcune cose si muovono in questo mondo ». La seconda via considera la causalità efficiente ed inizia anch'essa dall'efficienza delle cose materiali: « Troviamo infatti in queste cose sensibili un ordine di cause efficienti ». La terza via inizia dalla considerazione della contingenza delle cose materiali: « Troviamo che alcune cose possono essere e non essere; quelle cose infatti che vediamo nascere e morire possono essere e non essere ». Anche la quarta via, che assurge ad un metafisica altissima, inizia dal mondo materiale: « La quarta via si desume dai gradi di perfezione che si trovano nelle cose. C'è infatti qualche cosa che è più o meno buona, vera, nobile, ecc. ». La quinta via infine considera l'ordine nel mondo: « Noi vediamo che quelle cose, che non hanno conoscenza, cioè i corpi naturali, agiscono per un fine. Il che apparisce dal fatto che queste cose, sempre o frequentemente, agiscono nello stesso modo e raggiungono ciò che è ottimo » (1).

Queste costatazioni sensibili possono avere differente sviluppo, secondo i casi; sono fatti fisici che possiamo considerare per mezzo dell'esperienza comune, nel quale significato vennero presi da S. Tommaso; oppure possono venire studiati per mezzo della più raffinata tecnica sperimentale. Ma in ambedue i casi costituiscono lo stesso punto di partenza per arrivare a Dio, ed ambedue le considerazioni, volgare e scientifica, hanno lo stesso valore per fondare la prova metafisica dell'esistenza di Dio.

Un primo servizio che la scienza ha reso alla fede è la continua scoperta delle meraviglie della creazione: è evidente

(1) S. Tommaso, *Summa theologica*, I, p. 2, a. 3.

ad una considerazione onesta la grandezza, potenza, bellezza sovrumana del mondo materiale; tutte le scienze sono concordi: la fisica, la chimica, la biologia, l'astronomia, l'astrofisica, ecc. e proclamano altamente la sapienza insita nell'ordine e nella struttura delle cose materiali viventi e non viventi. La costituzione dell'atomo, con il nucleo, gli elettroni, la molecola, la struttura dei corpi maggiori, le leggi fisiche che regolano le relazioni tra i corpi, le leggi chimiche; il ciclo dell'economia della terra, il sistema solare, le stelle, le nebulose galattiche; nel campo del mondo vivente il fenomeno stesso della vita, la struttura delle forme viventi, dalle più elementari sino a quelle più complesse, le varietà sconfinate di tutte le forme viventi esistite durante la storia della terra, le complicatissime e perfette funzioni vitali specialmente nel corpo umano, ecc. Tutto quel complesso di realtà, di leggi fisiche, chimiche e biologiche che costituiscono il mondo materiale, dalle particelle elementari sino agli universi, sono una schiacciante prova di una somma armonia, di una sconfinata potenza, di una imperscrutabile intelligenza, di una amorevolissima provvidenza, nascoste eppure visibili nel mondo materiale. Sono una eloquente testimonianza della perfezione dell'Autore del mondo. E ciò tanto più, in quanto tutti gli scienziati più sapienti e più seri hanno sempre ammesso che noi conosciamo solo una piccola parte delle meraviglie del creato.

Insomma possiamo ben dire che tutto lo sviluppo delle scienze sperimentali sono una continua dimostrazione della sapienza nascosta nel mondo materiale; prescindendo dal valore intrinseco delle scoperte in se stesse, le scienze sperimentali sono uno sviluppo del punto di partenza sensibile e sperimentale che S. Tommaso ha posto al principio delle cinque vie; esse spiegano sempre meglio e sempre più profondamente, il movimento delle cose, la subordinazione causale dei fenomeni, la mutabilità del mondo, le differenti perfezioni, l'ordine cosmico. Questi sono appunto i dati sensibili, cui S. Tommaso accenna nelle cinque vie. Se volessimo dunque sviluppare questi cinque punti dovremmo percorrere tutto il cammino della

scienza sperimentale. Il che non è nostro compito. Tuttavia è già importante l'osservazione che abbiamo fatto.

Da un punto di vista metafisico, se è vero che un atomo di materia pone immediatamente il problema dell'esistenza di Dio, in quanto deve avere una ragione sufficiente della sua realtà, quanto più insistente sarà questo problema alla considerazione non di un atomo ma di tutta l'immensità dell'universo, della terra e dei cieli sconfinati: se un atomo suppone Dio, a maggior ragione ed immensamente di più l'universo conduce a Dio. Tuttavia, dal punto di vista metafisico, sia che consideri un atomo, sia che consideri l'universo intero, il discorso ha lo stesso valore; fa certamente impressione e presenta una certa tragicità quando viene impostato di fronte alla per noi incomprensibile grandiosa complessità del mondo materiale, ma per se stesso, nel suo significato metafisico, un atomo o un universo esigono nella stessa maniera l'esistenza di Dio.

L'Entropia

Ma le scienze sperimentali possono dare qualche cosa di più che non semplici spiegazioni delle premesse agli argomenti di S. Tommaso; possiamo dalle scoperte della scienza più recente trarre delle considerazioni che hanno l'aspetto di un argomento con proprio valore, per arrivare a Dio?

Si può chiedere, prima di andare avanti, se è possibile che le scienze sperimentali in genere, in particolare la fisica, riescano a dimostrare l'esistenza di Dio. La fisica sperimentale o teoretica è lo studio dei fatti fisici e delle leggi che regolano questi fatti, le quali vengono poi radunate in teorie o leggi più generali: non appartiene alla fisica, nel significato comune, indagare sulle ragioni ultime delle leggi naturali e di tutto l'universo. E' chiaro che finchè restiamo su questo piano non raggiungiamo mai Dio. Tuttavia se integriamo queste conoscenze sul piano fisico per mezzo di considerazioni più generali attinenti alla realtà stessa delle cose, se teniamo presente la stessa natura dei fatti fisici e delle loro leggi, è possibile, come ve-

dremo, andare ben più in alto e costruire un ragionamento particolare che ci conduce a Dio (²).

Che il mondo materiale sia mutabile è un fatto evidente; e questa mutabilità è il punto di partenza delle vie tomistiche. Ma in questa mutabilità c'è una proprietà particolare scoperta dalla fisica moderna, che ci interessa da vicino.

Una delle grandi leggi della scienza sperimentale è la legge della conservazione della materia e dell'energia. A. L. Lavoisier, nel 1774, costatava sperimentalmente la conservazione della materia nelle mutazioni chimiche; nel secolo seguente, con la scopera della trasformazione reciproca tra energia meccanica e calore e della trasformazione di tutte le energie tra di loro, venne stabilita la legge della conservazione dell'energia, ad opera di R. Mayer (1842), J. P. Joule (1843), Colding (1843), H. Helmholtz (7847).

Fu appunto in base a queste leggi scientifiche che si proclamava altamente da scienziati e filosofi materialisti l'eternità e la indistruttibilità della materia e dell'energia; se nulla si crea e nulla si distrugge nel mondo fisico, il mondo materiale non può essere stato creato, non può avere un principio, è eterno; onde si proclamava la inconciliabilità della scienza con la rivelazione. Per es. il Plate, nel 1907, scriveva: « La materia esiste, dal nulla non nasce nulla: per conseguenza la materia è eterna. Noi non possiamo ammettere la creazione della materia » (³). E Svante Arrehnius, secondo la sua nota teoria cosmologica, poteva scrivere: « L'opinione che qualche cosa possa nascere dal nulla, è in contrasto con lo stato presente della scienza, secondo la quale la materia è immutabile » (⁴); Arrehnius infatti sosteneva che l'universo era stato sempre come è ora, in un continuo ciclo di nascita e morte delle stelle. Evidentemente tutti questi autori commettevano un illogico passaggio dal campo fisico a quello filosofico: se è vero che la materia e l'energia non si distruggono in senso fisico, non segue che ciò sia vero anche in senso metafisico. Cioè la conservazione della materia e

---

(²) Cf. A. Grégoire, *Immanence et Transcendance*, Bruxelles 1939: *Les preuves scientifiques de l'existence de Dieu*, p. 138 - 157. F. van Steenberghen, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, in « Revue philosophique de Louvain », XLV (1947), p. 150 - 151. F. van Steenberghen, *La physique moderne et l'existence de Dieu*, in « Revue philosophique de Louvain », XLVI (1948), p. 383 - 4.

(³) Plate, *Ultramontane Weltanschuung und moderne Lebenskunde*, 1907, p. 55.

(⁴) S. Arrehnius, *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten*, 1911, p. 362.

dell'energia si verifica in tutti i fenomeni fisici. Ma ciò nulla dice della possibilità metafisica del passaggio tra essere e non-essere, della creazione o della distruzione.

Del resto con la teoria della relatività e con lo sviluppo della fisica nucleare si venne ben presto a conoscere una equivalenza tra massa ed energia e la intercambiabilità, almeno in senso fisico, della massa con l'energia: in modo che i due principi della conservazione della materia e dell'energia vanno acquistando un senso unico, in un unico principio. In particolare l'asserita immutabilità della materia non è più sostenibile oggi a causa delle profondissime modificazioni che avvengono continuamente nell'interno dell'atomo e delle mutazioni di particelle in forme diverse di energia.

Al principio della conservazione dell'energia, che è il primo principio della termodinamica, è unito il secondo principio della termodinamica. Esso fu scoperto praticamente da Sadi Carnot, che lo propose in un breve lavoro: *Riflessioni sulla forza motrice del fuoco e sulle macchine adatte a sviluppare calore* (1824). Carnot era ingegnere e suo scopo era perfezionare le macchine a vapore; nel suo studio giunse alla conclusione che la forza motrice del calore è indipendente dagli agenti adoperati per realizzarla mentre è determinata solo dalle temperature dei corpi tra i quali si fa il trasporto del calore; perciò più grande è la differenza di calore tra le due sorgenti, più grande è la quantità di lavoro meccanico che si ottiene. Questo principio fu valorizzato da Lord Kelvin e specialmente da R. Clausius, che lo espose in forma matematica. Fu appunto sviluppando il principio di Carnot in modo matematico che Clausius trovò una funzione (cioè una espressione matematica) chiamata entropia, il cui valore dipende dalle variabili che determinano lo stato termodinamico di un sistema. E' di grande importanza il modo secondo cui questa funzione varia: è stato scoperto che in un sistema termicamente isolato, tale cioè che non abbia scambi di calore con l'esterno, qualora avvengano delle trasformazioni, l'entropia o resta costante se le trasformazioni sono reversibili, cioè possono ripetersi identicamente ma in senso inverso a quello nel quale sono avvenute; oppure aumenta se le trasformazioni sono irreversibili; un aumento di entropia significa, in parole semplici, un aumento del livellamento delle energie del sistema sotto forma di calore a temperatura uniforme. Di fatto tutte le trasformazioni reali sono irreversibili anche solo per la presenza di attrito. Quindi in un sistema chiuso la trasformazione naturale è tale da tendere al massimo di entropia, cioè al massimo livellamento dell'energia; raggiunto questo massimo nessuna trasformazione è più possibile. Ciò avviene quando tutte

le energie si saranno trasformate in calore e le temperature di tutti i corpi saranno eguagliate. Allora sarà impossibile il passaggio di calore tra due sorgenti a differente temperatura, quindi sarà impossibile ottenere lavoro: il sistema resterà perennemente immobile, a meno che non venga turbato da energia immessa dall'esterno.

Da questo fatto risulta che le trasformazioni naturali hanno un senso ben determinato e che un sistema isolato non passa mai due volte per il medesimo stato. Clausius chiamò appunto la funzione da lui scoperta con il nome di entropia (dal greco ἐντροπή in-voluzione), per indicare la trasformazione naturale dell'energia dei corpi verso un senso deteriore.

Qualsiasi sistema sufficentemente grande può essere considerato come isolato termicamente. Clausius e Lord Kelvin hanno pensato di estendere a tutto l'universo la legge della degradazione dell'energia e sono giunti alla conclusione della morte termica dell'universo. E. Helmholtz, nella sua opera *Esposto elementare della trasformazione delle forze naturali* (Parigi 1869, p. 28), così espone con molta chiarezza il ragionamento: « Se tutti i corpi della natura possedessero una medesima temperatura, mai si trasformerebbe in lavoro la minima quantità di calore. Si possono dunque fare due parti del quantitativo totale della forza (energia) universale: una composta del calore che resterà inalterabile: l'altra composta di una parte del calore dei corpi più caldi e di tutto il complesso delle forze (energie) chimiche, meccaniche, elettriche e magnetiche, che è suscettibile delle più varie trasformazioni e comprende tutto il dominio delle mutue azioni della natura. Ma il calore dei corpi più caldi tende incessantemente, per la conducibilità e l'irraggiamento, a comunicarsi ai corpi meno caldi e a stabilire l'equilibrio della temperatura. Ogni movimento dei corpi terrestri si riduce in calore, per urto ed attrito, ma parte della forza (energia) meccanica e una parte soltanto di questo calore può essere impiegato di nuovo: lo stesso avviene in tutti i fenomeni chimici ed elettrici. Segue da tutto ciò che la prima parte del complesso delle forze (energie) naturali, quella che non contiene che del calore immutabile, acquista senza posa nuovo incremento, a spese di tutte le azioni naturali ».

Anche scienziati recenti, come James Jeans, hanno ripreso lo stesso ragionamento: « Considerazioni di carattere generale dimostrano che l'universo come un tutto ha ancora molta strada da fare prima di giungere al suo stato finale di massima entropia. In questo stato finale, la concentrazione della radiazione e della tempertura saranno ambedue sparite, di modo che la radiazione sarà distribuita uniformemente nello

spazio e la temperatura sarà la stessa ovunque » (5). Similmente l'altro grande astronomo inglese A. Eddington: « Non c'è nessun dubbio che lo schema della fisica di questi ultimi tre quarti di secolo postula una data nella quale le realtà dell'universo furono create in uno stato di alta organizzazione, oppure preesistenti realtà furono dotate di questa alta organizzazione, che poi da allora andarono dissipando. In più questa organizzazione è il contrario del caso; è qualche cosa che non può accadere fortuitamente » (6). Con Jeans ed Eddington pensano tanti altri moderni.

Da questa descrizione dello svolgimento fisico dell'universo, che ci viene presentata dalla stessa scienza per mezzo dei suoi esponenti, come Clausius, Lord Kelvin, Helmholtz, Jeans, Eddington, ecc. possiamo ragionare nel modo seguente: l'universo si evolve in un senso ben determinato e questo svolgimento non può essere eterno. Presentemente noi vediamo che lo svolgimento è in piena attuazione; quindi vuol dire che è incominciato in un tempo determinato e non dall'eternità; se infatti fosse incominciato dall'eternità, oggi sarebbe già finito. E' dunque esistito un momento, nel quale l'evoluzione fisica dell'universo è incominciata. Stabilito questo inizio, è possibile passare all'inizio del tempo in senso assoluto, cioè affermare la creazione del mondo e l'esistenza di Dio creatore; secondo la parola della Bibbia, « In principio Dio creò il cielo e la terra » (*Gen.*, 1,1), e secondo l'insegnamento della Chiesa, espressamente dichiarato nel Concilio Lateranense IV (DB, 428) e nel Concilio Vaticano (DB, 1783).

Estensione dell'universo

Sv. Arrhenius (7) e W. Nerst (8) hanno negato la possibilità di applicare a tutto l'universo la legge di Carnot, perchè avendo presupposto che il mondo esiste da un tempo eterno, se l'universo fosse soggetto alla degradazione indicata da Carnot, sarebbe già scomparso. Questo ragio-

(5) James Jeans, *I nuovi orizzonti della scienza*, Firenze 1943, p. 248.
(6) A. Eddington, *The nature of the physical world*, Nuova York 1931, p. 84.
(7) Sv. Arrhenius, *L'evoluzione dei mondi*, 1904, cap. VII.
(8) W. Nernst, *L'univers à la lumière de l'investigation scientifique.*

namento è evidentemente un circolo vizioso in quanto presuppone che il mondo esiste da un tempo eterno; perciò è falso.

Verso la fine del secolo scorso, quando sotto l'influsso della metafisica positivista e materialista le affermazioni scientifiche diventano assiomi assoluti ed universali, si ammetteva comunemente l'eternità della materia, in base alle leggi fisiche della conservazione della materia e dell'energia; in conseguenza si immaginarono diversi modelli di evoluzione dell'universo adatti ad una concezione del mondo materiale esistente dall'eterno (9). Ma tutti questi modelli presuppongono appunto una concezione filosofica, e sono tutti un circolo vizioso, mentre anche da un punto di vista fisico sono sorpassati (10). Di essi non ci interesseremo in particolare.

Piuttosto è necessario, prima di stabilire con precisione la nostra conclusione, controllare con criteri più moderni i concetti sui quali il ragionamento è basato; dopo la formulazione della teoria della termodinamica, avvenuta verso la metà del secolo scorso, la fisica ha fatto enormi progressi. Dobbiamo considerare quale valore ha oggi il secondo principio della termodinamica, e se l'universo verifica le condizioni necessarie per la sua applicazione (11).

Incominciamo dal secondo punto; la legge della degradazione dell'energia si verifica solo quando il sistema è termicamente isolato. Qualora vogliamo applicare all'universo questa condizione dobbiamo chiedere se l'universo ha dimensioni finite; è chiaro infatti che se l'universo è finito può bene considerarsi termicamente isolato. Sono note le difficilissime ed interminabili discussioni sull'estensione dell'universo; in questo argomento l'astronomia non riesce a presentare nessuna dimostrazione sperimentale: i nostri telescopi più potenti sono troppo deboli per indicarci qualche cosa di sicuro sui confini dell'universo; quello di Monte Palomar per es., che esplora lo spazio per un raggio di più di mezzo milione di anni luce. Mentre sembra che lo spazio stellare da noi conosciuto sia una piccola parte di tutto lo spazio reale.

Per conoscere le dimensioni dell'universo è perciò necessario affi-

---

(9) Cf. per es. CLIFFORD, *The first and the last catastrophe,* in *Fornightly Review,* aprile 1905, p. 480.

(10) Cf. A. EDDINGTON, *The nature of the physical world,* Nuova York 1931, p. 85.

(11) Questa prova, diciamo così, fisica dell'esistenza di Dio per mezzo del secondo principio della termodinamica non è nuova nell'apologetica cattolica. Cf. per es. M. J. GUIBERT, *Les origines,* Parigi 1896, che conobbe molte edizioni; D. COCHIN, *Le monde exterieur, l'énergie, la théorie de Clausius sur la création,* in *Annales de philosophie chrétienne,* 1895, p. 519; J. JOOSSENS, *Les questions actuelles,* Parigi-Bruxelles 1913, ecc. Cf. anche F. RUSSO, *Pensée scientifique et foi chrétienne,* in *Recherches et debats,* maggio 1953, p. 18 s.

darsi al ragionamento astratto ed alle matematiche. Non vogliamo addentrarci in queste secolari discussioni; desideriamo solo dimostrare che con tutta probabilità l'universo è finito, sia che venga pensato con geometria euclidea, sia che venga concepito secondo la geometria riemaniana.

Consideriamo prima la comune nozione di spazio, secondo la quale l'universo è a tre dimensioni: l'universo finito viene immaginato come un immenso solido con forma rotondeggiante, con volume determinato. E' noto che nell'ambito di questo comune concetto di spazio esistono due opposte opinioni sulla possibilità di dimostrare l'assurdità di una grandezza attuale infinita e quindi di un universo infinito: alcuni affermano ed altri negano. Ci sono tanti argomenti contro la possibilità di una grandezza infinita o di un numero infinito; ma non hanno valore del tutto convincente. Il nostro concetto di infinito è infatti negativo: infinito è ciò che non ha limiti. E' un concetto imperfetto, che non ci permette di definire direttamente la questione della possibilità di una infinità dimensiva. S. Tommaso a più riprese ha tentato il problema della possibilità di una estensione infinita o di un numero attualmente infinito; ma è stato sempre incerto, mentre accetta come apodittici argomenti che in altre opere dice solo probabili ([12]).

E' stato recentemente proposto e discusso un nuovo argomento contro l'infinità spaziale ([13]), che vale la pena considerare. Si ragiona per assurdo: supponiamo che l'universo sia di fatto infinito; se è vera questa ipotesi, debbono esistere due corpi di questo universo che sono a distanza infinita, due atomi o due stelle non importa: siano questi due corpi A e B. Nella distanza AB ci saranno altri corpi che distano da A infinitamente ed altri ancora che distano da A di una lunghezza finita; siccome la distanza AB è continua, la serie dei corpi che distano infinitamente dovrà incontrare quella dei corpi che distano da A di una lunghezza finita. Questo punto di incontro dovrebbe essere l'ultimo che dista finitamente da A ed il primo che ne dista infinitamente: ma è evidente che questo punto è assurdo, perchè dovrebbe essere a distanza finita ed infinita insieme da A. Siccome l'esistenza di questo punto è stata dedotta logicamente dall'ipotesi che esistono due corpi a distanza infinita, segue che questa stessa ipotesi è assurda, cioè è

([12]) Cf. S. Tommaso, *Summa Theologica*, I, p. 7, a. 3, 4; *De aeternitate mundi; Physica*, III, lectio 8; *Quodl.* XIII, a 2.

([13]) P. C. Landucci, *La finitezza dimensiva dell'universo*, in *Bollettino Filosofico* dell'Ateneo Lateranense, Roma 1935, n. 1, p. 24; idem, *Esiste Dio?* Assisi 1948, p. 87 s.

assurdo che due corpi distino infinitamente. Perciò l'universo deve essere finito nell'estensione.

Intorno a questa come alle altre argomentazioni ci sono diverse opinioni (14). Ci sembra tuttavia che tutta la secolare discussione sulla grandezza infinita dà una solida probabilità alla tesi finitista: in modo che si può affermare con certezza, anche in base a considerazioni generali nel campo della fisica, che il mondo reale non può essere attualmente infinito nell'estensione.

Tutta la questione delle dimensioni dell'universo ha preso uno sviluppo impensato a causa dell'applicazione delle moderne geometrie non-euclidee alla fisica dello spazio reale (15).

Noi abbiamo una nozione chiarissima della linea, della superficie, del volume: lo spazio è un volume a tre dimensioni; è lo spazio euclideo ordinario. Nel primo noi consideriamo una linea ad una dimensione curva rispetto ad un'altra dimensione, cioè al raggio, per es. il cerchio; nel volume studiamo una superficie a due dimensioni, curva rispetto alla terza, per es. la superficie sferica. Ora non è assurdo pensare un volume a tre dimensioni, curvo rispetto ad una quarta dimensione; questo nuovo ente geometrico del tutto differente dallo spazio ordinario costituisce un ipervolume in un iperspazio a quattro dimensioni, per es. una ipersfera; questi iperspazi ed altri simili studiano appunto le moderne geometrie non euclidee. La teoria generale della relatività ha applicato allo spazio reale la geometria di Riemann dello spazio curvo positivamente: ne è risultata la teoria di uno spazio reale non euclideo curvo. Vediamo che cosa da questa concezione risulta immediatamente per il problema delle dimensioni dell'universo, ed aiutiamoci con un paragone. Un cerchio in un piano è finito ma senza limiti, perchè girando lungo il cerchio non troverò mai un limite. Analogamente una superficie sferica; se cammino su di essa non troverò mai un limite, benchè la superficie sia finita. Analogamente ancora un volume curvo in uno spazio a quattro dimensioni: correndo sempre secondo una direzione costante io non arriverò mai alla fine, non troverò mai un limite: allora possiamo dire che lo spazio curvo della geometria riemaniana è finito

---

(14) Cf. R. Masi, *Dimensioni dell'universo,* in *Euntes docente,* LII (1949), 83 s.
P. C. Landucci, *Si può dimostrare filosoficamente la temporaneità e la finitezza dimensiva dell'universo materiale?* in *Divus Thomas,* Plac. LII (1949) 340 s.
H. Degl'Innocenti, *De infinito in quantitate, ibi.,* LII (1950), 234 s.
R. Masi, M. Crenna, M. Signorelli, F. Selvaggi, R. A. Bellucci, A. Tedeschi, *Sulla finezza distensiva dell'universo, ibi.,* 370 s.
P. C. Landucci, *L'infinità dimensiva e temporale dell'universo è veramente assurda?, ibi.,* LIV (1951) 60 s.

(15) G. Fano, *Geometria non euclidea,* Bologna 1935.

ma illimitato. Con questa soluzione si riesce a risolvere elegantemente il problema delle dimensioni dell'universo, anche evitando il concetto imbarazzante di un confine del mondo materiale, oltre il quale non c'è nulla. Benchè si incontri la difficoltà di concepire un universo reale a quattro dimensioni, mentre l'esperienza indica tre dimensioni soltanto.

Qualunque concezione si voglia scegliere per rappresentare lo spazio reale, sia quella euclidea che quella non-euclidea, si deve sempre ammettere che lo spazio è finito. Ed allora è possibile — proprio qui volevamo arrivare nel nostro discorso — concepire l'universo come un sistema termicamente isolato, in modo che valga per esso la legge dell'entropia.

A meno che non si voglia ammettere in un universo materiale finito una quantità infinita di energia, la quale potrebbe indefinitamente supplire alla degradazione della legge dell'entropia. Ma questa ipotesi dal punto di vista strettamente fisico è assurda: dovremmo ammettere che nell'universo intero o in una parte di esso ci sia uno spazio finito con una concentrazione infinita di energia; ora una concentrazione infinita di energia è fisicamente un concetto assurdo.

Il principio di Carnot come legge statistica

Abbiamo dunque dimostrato che l'universo verifica le condizioni per l'applicazione della legge di entropia, potendo essere considerato come un sistema termicamente isolato; ora vediamo se questa legge ha valore per l'universo intero, anche dopo le scoperte della fisica più recente.

Verso la fine del secolo scorso, L. Boltzmann ([16]) ha dimostrato che il principio di Carnot è una legge statistica; esistono infatti in fisica delle leggi che hanno valore assoluto, per es. la legge d'inerzia, mentre altre leggi hanno valore statistico, cioè valgono come media di un complesso di fenomeni. Boltzmann arrivò al suo risultato nello studio della teoria cinetica dei gas e ora vogliamo seguirlo in questo esempio particolare. Dato un volume di gas, per es. un litro, noi potremo studiare il gas seguendo il movimento delle singole molecole, considerate come delle palline elastiche, che si muovono continuamente a grande velocità,

([16]) L. BOLTZMANN, *Lezioni sulla Teoria dei gas.*

urtandosi tra di loro e contro le pareti del recipiente. Ma evidentemente, oltre alla impossibilità pratica di controllare le molecole singolarmente, c'è anche la difficoltà teoretica che non è possibile alle nostre capacità intellettuali studiare il comportamento di miliardi e miliardi di molecole che sono in un litro di gas. Allora si adopera un altro metodo, cioè si considerano i valori medi del gas: la densità media del gas, la temperatura media (corrispondente alla velocità delle molecole), la pressione media sulla parete del recipiente, ecc. Con questo espediente, nella teoria cinetica dei gas, si riesce appunto a ritrovare le leggi scoperte con l'esperienza, tra le quali anche il principio di Carnot. Così il Boltzmann trovò che le velocità delle molecole tendono ad uniformarsi ad una velocità media. Ora se consideriamo il gas dal punto di vista microscopico, ci accorgiamo subito che i valori medi non corrispondono esattamente a quelli reali; nei diversi punti di un volume di gas accadrà frequentemente che la temperatura sia un po' più grande o più piccola della media per tempi brevissimi: basterà infatti che in quei punti si trovi qualche molecola con velocità maggiore o minore rispettivamente della media. Così se in un punto della parete batte una molecola più veloce, la pressione per un istante sarà maggiore. E' chiaro dunque che in questo senso ci saranno in seno al gas delle continue *fluttuazioni* cioè delle leggerissime ed irregolari deviazioni intorno al valore medio. D'altra parte queste fluttuazioni sono tanto più notevoli quanto più piccoli sono i volumi di gas studiati: è possibile per es. pensare una fluttuazione tale che, considerando due piccoli volumi di gas vicini, mentre in un dato momento il gas è uniformemente distribuito in tutti e due, dopo qualche istante, il gas si raccolga tutto in un volume, mentre l'altro resta vuoto. Come si vede non si verifica più nell'ordine microscopico la tendenza alla distribuzione media, che viene invece postulata dal principio di Carnot; lo stesso si dica delle velocità delle molecole, della pressione, ecc. ([17]).

Il principio di Carnot si può applicare nell'ordine macroscopico, quando è interessato un grande numero di elementi, mentre non si verifica più se consideriamo gli elementi singolarmente; in questo senso il principio di Carnot è una legge statistica ed in questo senso vale la conseguente legge di entropria. Se per es. mettiamo in comunicazione due recipienti dei quali uno contiene gas e uno è vuoto, dopo un po' di tempo troveremo il gas diffuso uniformemente nei due recipienti; ora potremmo immaginare di mettere nella apertura di comunicazione dei due recipienti un meccanismo o magari anche uno spiritello secondo la supposizione di Maxwell, tale che quando una molecola va dal pri-

([17]) Cf. G. CASTELFRANCHI, *Fisica moderna*, Milano 1949, p. 62 s.

mo al secondo recipiente trovi la via libera, mentre la trovano chiusa le molecole che vanno in senso inverso; dopo un po' di tempo avremo che nel secondo recipiente si è raccolto tutto il gas, mentre l'altro resta vuoto. Da un punto di vista probabilistico, ciò che abbiamo ottenuto con il meccanismo o per mezzo dello spiritello, potrebbe accadere anche spontaneamente. Esiste infatti una benchè estremamente minima probabilità matematica che le molecole di un recipiente, nel loro moto disordinato infilano tutte il buco di apertura verso l'altro recipiente, mentre le molecole di questo restano al loro posto. Questo fatto sarebbe contrario al principio di Carnot e non sarebbe verificata la legge della entropia.

La legge dell'entropia esprime il fatto che nei sistemi esiste una costante tendenza allo stato più probabile; lo stato di più probabile è appunto la trasformazione dell'energia in calore e l'eguagliamento totale della temperatura. Questa tendenza sarà dunque verificata anche nell'universo. Però ora sappiamo che il vero valore dei principio di Carnot è statistico, quindi fondato sul concetto di probabilità di un dato stato. Allora è possibile pensare che anche nell'universo ci sono delle fluttuazioni, in modo tale che ad uno stato più probabile di uniformalizzazione, succeda uno stato meno probabile in cui vi sia una differenziazione energetica delle diverse parti dell'universo; nel quale cioè l'entropia non aumenta ma diminuisce, in modo che aumentano le possibilità di avere nuove energie per il movimento dei corpi dell'universo. Secondo l'esempio di Jeans, mettendo una pentola nel fuoco è possibile che il calore dell'acqua passi al fuoco e, mentre il fuoco diventa più caldo, l'acqua gela. Se fosse vero questo ragionamento il principio di entropia non sarebbe più valido e cadrebbe il ragionamento che ci condusse ad ammettere un principio temporale dell'evoluzione fisica dell'universo.

Per superare questa difficoltà osserviamo che l'esistenza delle fluttuazioni contraddice al principio di Carnot nella sua forma rigida. Non gli si oppone invece se questo principio viene inteso come una legge statistica; in tal caso si afferma infatti che l'equilibrio termodinamico, presentante un massimo di entropia, esprime un equilibrio statistico che corrisponde allo stato più probabile, mentre gli altri stati non sono da escludersi, benchè sono tanto meno probabili quanto sono più lontani da quello. Per es. abbiamo due corpi alle temperature 27° e 28° gradi centigradi. La legge della propagazione del calore è statistica; e ordinariamente, in un certo tempo, un erg di energia passerà dal corpo più caldo a quello meno caldo. Essendo la legge del passaggio del calore statistica c'è una probabilità che il detto cambio di ca-

lore non avvenga; facendo i calcoli troviamo che questa probabilità è minima: c'è una probabilità su un numero di prove che si scrive con la cifra 1 seguita da 300 zeri. La probabilità invece che, nelle stesse condizioni, non passi un milionesimo di milionesimo di erg è rilevante: su 37 prove, 10 volte non c'è passaggio di calore.

Consideriamo allora il valore del principio di Carnot dal punto di vista statistico. In fisica si dice, ed è ben detto, che gli scarti da quel principio hanno più probabilità nel microcosmo, mentre nel macrocosmo la probabilità è molto minore, infinitesima ma non esclusa del tutto. Questo modo di ragionare rispecchia le idee del calcolo matematico delle probabilità ed è esatto nella fisica matematica. Ma ragioniamo da un punto di vista ontologico. Consideriamo ora il concetto di probabilità secondo la fisica classica e non secondo la meccanica quantistica. Notiamo innanzi tutto che il caso in realtà non esiste; noi diciamo che una molecola per caso si trova in un dato punto, perchè non ci è possibile controllare le cause che hanno spinto quella molecola in quel punto; ma in realtà le cause ci sono ed il calcolo delle probabilità è fatto appunto per supplire a questa nostra ignoranza.

In conseguenza deduciamo subito che le fluttuazioni non sono casuali ma causali; una intelligenza superiore potrebbe prevedere matematicamente lo svolgimento di tutti i fenomeni microscopici interni del gas e quindi tutte le fluttuazioni. Ora è possibile che quest'intelligenza possa prevedere uno scarto macroscopico alla legge di Carnot? In altre parole, è possibile che si verifichi un allontanamento dalla legge di Carnot su scala macroscopica? E' possibile uno stato di un sistema macroscopico tale che nel suo sviluppo futuro si abbia un fatto contrario alla legge di Carnot? Se questo evento ha una probabilità, anche infinitesima, bisogna rispondere in senso positivo. Questa possibilità minima però è una considerazione piuttosto matematica. Da un punto di vista reale nessun fisico potrà affermare che realmente è accaduto un fatto contrario al principio di Carnot su scala macroscopica. Bisogna dire che, il principio di Carnot su scala macroscopica si verificherà sempre senza nessuna ec-

cezione; nel microcosmo le leggi meccaniche rendono possibile le fluttuazioni; ma nel macrocosmo le stesse leggi meccaniche le rendono impossibili. Se per una parte microscopica del gas è possibile una fluttuazione, aumentando la quantità di questo gas la fluttuazione diventa sempre più improbabile perchè aumentano i fattori fisici che la impediscono, in modo tale che per determinati elementi del gas sufficentemente grandi la fluttuazione diventa fisicamente impossibile secondo la legge di Carnot.

E' chiaro che queste riflessioni saranno tanto più forti quando consideriamo tutto l'universo ([18]).

Ridotta la legge di Carnot ad un principio statistico fu da alcuni negata la possibilità di applicarla all'universo intero. Vale certamente — si dice — su scala umana; ma come non è lecito estrapolarlo sul microcosmo, così non sappiamo se è possibile estrapolarlo a tutto l'universo. E così si tentarono diverse vie per riuscire a sfuggire alla legge dell'entropia, considerando le varie situazioni in cui può trovarsi la materia negli spazi interstellari, nelle stelle, nelle nebulose, ecc. Così per es. Svante Arrhenius, il quale, nella sua celebre opera *L'evoluzione dei mondi* ([19]) immaginava un ciclo di morte e di rigenerazione delle stelle secondo i seguenti periodi: la collisione di due stelle spente genera una stella *nova,* questa si trasforma in una nebulosa a spirale, la nebulosa in un ammasso di stelle, le quali poi si raffreddano e si spengono. La collisione di due stelle spente dà l'avvio ad un nuovo ciclo stellare. Arrhenius eludeva la legge di entropia in quanto ammetteva che, mentre nei corpi allo stato di sole l'energia viene deteriorata, nelle nebulose invece essa è migliorata, rendendo così possibile l'avvio ad un nuovo ciclo stellare.

Queste idee sono oggi abbandonate da tutti, perchè sorpassate dalle recenti scoperte dell'astronomia. Qualche anno fa lo scienziato russo Giovanni Mandéléev ([20]) ripeteva che non si può applicare all'universo il principio di Carnot, basandosi su due concetti generali: 1) tutti i fenomeni si possono spiegare per mezzo della concezione atomistica meccanica, secondo la quale tutti i fenomeni sono reversibili; 2) la legge dei grandi numeri, per cui tutte le combinazioni sono egualmente pro-

---

([18]) Cf. P. L. Landucci. *Esiste Dio?* Assisi 1948, p. 90 s.

([19]) Svante Arrhenius, *Das Werden der Welten,* Lipsia 1908.

([20]) G. Mendéléev, *Le principe de Carnot et l'univers,* in « Scientia » LXXXIX, (1945), n. 1 p. 14-20.

babili, quelle ordinate e quelle disordinate. Perciò se nelle nostre osservazioni vediamo che naturalmente le combinazioni tendono dall'ordine verso il disordine, in un altro luogo dello spazio reale, in forza della legge dei grandi numeri, accadrà il contrario, che le combinazioni degli elementi fisici tenderanno dal disordine verso l'ordine. In modo che l'entropia universale non aumenta ma resta sempre costante. Questo ragionamento ha diversi difetti essenziali. Innanzi tutto è falso, e la stessa fisica ha dimostrato che i fenomeni non possono essere spiegati per mezzo di una concezione meccanica. Inoltre, e conseguentemente, non è vero che tutti i fenomeni sono reversibili, ma esiste invece una reale tendenza insita nella natura stessa dell'energia verso il disordine, cioè verso l'aumento dell'entropia; questo infatti dicono le esperienze, che, manifestando ciò che sempre accade all'energia, ne indicano così la sua stessa natura. Perciò, se è della stessa natura dell'energia tendere verso la degradazione, essa avrà questa tendenza ovunque; quindi ovunque, anche in tutto l'universo, sempre avrà valore il principio di Carnot.

Un altro scienziato contemporaneo, Roberto Millikan, nei suoi studi sui raggi cosmici, poneva in dubbio la possibilità di applicare la legge di Carnot a tutto l'universo ([21]). Altri pensano che la scoperta della trasformazione di massa in energia e viceversa si può adoperare per supporre che mentre in alcuni luoghi dello spazio la materia si distrugge e l'energia irradia e degrada, in altri luoghi, questa stessa radiazione diventa materia e ricostruisce nuovi mondi, nei quali incomincerebbe il ciclo evolutivo con un perenne ringiovanimento.

Tutte queste ipotesi per eludere su scala universale la legge di Carnot hanno il difetto di essere troppo vaghe e di non provare nulla: sono semplici possibilità senza nessuna prova positiva. In particolare la possibilità di riformazione della materia dall'energia non ha una incidenza cruciale contro la legge della degradazione dell'energia, che possibilmente domina anche questo fatto particolare e tanti altri fatti noti ed ignoti, i quali, nonchè eludere il principio di Carnot, sono suoi strumenti per la sua realizzazione ([22]). Pertanto, se nessun argomento positivo espressamente lo impedisce, è logico applicare

---

([21]) R. A. MILLIKAN, *Electrons, protons, photons, neutrons and cosmic rays*, Cambridge 1935, p. 455.

([22]) A. EDDINGTON, *The nature of the physical world*, Nuova York 1931, p. 86, cf. p. 76, 169.

a tutto l'universo la legge di entropia: infatti dalle osservazioni che facciamo nel campo a noi accessibile deduciamo che la legge di degradazione è nella stessa natura dell'energia e quindi vale ovunque si trova l'energia, sia per un sistema piccolo, che per un sistema grande, sia anche per tutto l'universo. E' allora logico ammettere che l'energia totale dell'universo subisce un continuo logorio, nè si vede perchè le nuove scoperte debbano escludere questa conclusione. D'altra parte l'astrofisica recente conferma, da un altro punto di vista, l'evoluzione dell'universo in un senso unico, ripetendo sotto altri aspetti la legge di entropia.

Il sistema solare

E' noto che nell'antichità classica e per tutto il medio evo si pensava che la terra fosse al centro dell'universo, secondo le idee di Claudio Tolomeo (II sec. a.C.). Al principio dell'epoca moderna si ebbe la rinascita dell'astronomia per opera di Nicola Copernico, sacerdote cattolico (1473-1543, che sostenne nella sua opera *De revolutionibus orbium caelestium* il sistema eliocentrico; di Giovanni Keplero, che enunziò le tre famose leggi del sistema solare basandosi sugli esperimenti di Tycho Brahe; di Galileo Galilei, pisano (1564-1642), che per mezzo del cannocchiale scopriva i primi quattro satelliti di Giove (1609), le fasi di Venere e di Mercurio, le macchie del sole, ecc. E' nota la tristissima vicenda del caso Galilei con il S. Ufficio, dovuta in parte alla imprudenza del Galilei; vicenda però che non mette affatto in causa l'infallibilità della Chiesa. La sistemazione definitiva della teoria del sistema solare fu indicata da Isacco Newton (1642-1727), inglese.

Huyghens scoprì nel 1655 un satellite di Saturno e l'anello luminoso dello stesso pianeta; poco dopo Giandomenico Cassini scopriva altri quattro satelliti di Saturno. Nel marzo del 1781 W. Herschel annunzia un altro grande pianeta, Urano, e poco dopo trova due satelliti di Urano ed altri due satelliti di Saturno. Il 1° gennaio 1801, il sacerdote cattolico Piazzi, direttore della specola di Palermo, scopre un piccolo pianeta tra Marte e Giove, il primo della grande famiglia degli asteroidi; in seguito molti altri asteroidi vennero notati sino a giungere al numero di circa 1500. Nel settembre 1846, dietro indicazione dei calcoli di U. Leverrier, Galle scorgeva il pianeta Nettuno, al di là di Urano. Qualche anno dopo Lassel scoprì un satellite di Nettuno, altri due satelliti di Urano, un ottavo satellite di Saturno. Nel 1930,

C. W. Tombaugh vide l'ultimo pianeta oltre Nettuno, che venne chiamato Plutone.

In totale il sistema solare conta nove grandi pianeti, 29 satelliti, circa 1500 asteroidi o pianetini; il sole dirige tutto il sistema con la forza di gravitazione.

E' noto che tutti i pianeti girano intorno al sole nel medesimo senso, su orbite ellittiche i cui piani sono molto vicini tra di loro. Inoltre il sole e tutti i pianeti, eccetto alcuni più lontani, girano intorno a se stessi nel medesimo senso secondo un asse che è pressapoco perpendicolare al piano delle ellissi di rivoluzione. Queste osservazioni valgono anche per i satelliti, i quali girano intorno ai loro pianeti su orbite il cui piano è vicino ai piani delle orbite dei pianeti, nello stesso senso dei pianeti; inoltre i satelliti ruotano intorno a se stessi nello stesso senso dei pianeti e del sole ed intorno ad assi quasi paralleli agli assi di rotazione dei pianeti e del sole. Esistono bensì alcune eccezioni per i satelliti di pianeti più lontani dal sole.

Mentre il momento della quantità di moto si trova quasi tutto nei pianeti (il sole con il suo lento giro di rotazione intorno al proprio asse ha un trentesimo del momento della quantità di moto dei pianeti presi insieme), al contrario quasi tutta la massa del sistema solare si raccoglie nel sole: il sole ha infatti una massa 800 volte maggiore della massa di tutti i pianeti insieme. Le masse dei pianeti aumentano allontanandosi dal sole: da Mercurio che ha la massa eguale a quattro centesimi di quella della terra sino alla massa di Giove che è più di trecento volte quella della terra. Poi le masse diminuiscono: per es. Nettuno con la massa eguale a 17 volte quella della terra. Il raggio del sole è di 700.000 chilometri; la terra dista dal sole 150 milioni di chilometri; il pianeta più vicino al sole è Mercurio, che dista poco più di un terzo della distanza della terra, il più lontano è Plutone distante dal sole circa sei miliardi di chilometri.

Oltre ai pianeti ed ai satelliti un'altra grande famiglia di corpi legati al sole è il complesso delle comete, le quali si muovono su orbite quasi paraboliche con il centro nel sole. Gli elementi di queste comete sono molto irregolari: il piano delle loro orbite si sposta in tutti i sensi, mentre i loro moti non sono nello stesso senso; le comete sono numerosissime ed ogni anno sa ne scoprono di nuove; la maggior parte di esse ritornano a passare vicino al sole dopo periodi lunghissimi; il loro numero sembra superiore a 100.000.

Altri corpi dentro il sistema solare sono i meteoriti; alcuni di questi vengono dagli spazi stellari, altri, secondo una teoria dello Schiapparelli, sarebbero i resti di tre comete disgregate lungo le loro orbite.

Le stelle

Tutti questi corpi sono compresi nel sistema solare; se ci allontaniamo dal sole al di là di Plutone, troviamo un grandissimo spazio vuoto di corpi celesti; per incontrare altri corpi bisogna viaggiare per circa quaranta trilioni di chilometri, cioè per quattro anni alla velocità della luce (300.000 chilometri al secondo); incontreremo allora le stelle più vicine, per es. la *Proxima Centauri*. Viaggiando ancora per lo spazio sidereo, incontreremo ancora a grandi distanze tante altre stelle; per es. Sirio che dista da noi quasi nove anni di luce, Aldebaran cinquantasette anni di luce, ecc.

Le stelle sono enormi globi gassosi prodotti dalla concentrazione del gas cosmico. Lo studio delle caratteristiche fisiche delle stelle si compie per mezzo dell'analisi spettrale della luce stellare che ebbe una decisiva affermazione per opera del gesuita A. Secchi.

Nelle stelle si trovano gli stessi elementi che costituiscono la crosta terrestre; l'idrogeno vi è in grande abbondanza, circa l'ottanta per cento di tutti gli atomi. In genere le stelle hanno la stessa composizione chimica; la temperatura superficiale delle stelle va dai 30.000 gradi delle stelle azzurre, ai 20.000 delle stelle bianche, 10.000 delle stelle bianco-giallastre, 7.000 delle stelle gialle (tra le quali è il sole), 4.000 delle stelle giallo-arancione, 3.000 delle stelle rosse. Inoltre ci sono delle stelle particolari dette supergiganti; altre stelle dette nane bianche, hanno una massa eguale a quella del sole, il volume come quello di un pianeta; quindi con una enorme condensazione di materia, sino a raggiungere 100.000 volte la densità dell'acqua.

I diametri delle stelle sono 20 oppure 30 volte il diametro del sole nelle stelle giganti; più grandi ancora nelle supergiganti, per es. la *Epsilon Aurigae*, che ha un diametro 2.000 volte quello del sole. Le stelle nane rosse sono in genere minori del sole, per es. la *Proxima Centauri*, il cui diametro è 30 volte minore di quello del sole.

Le masse delle stelle variano da un quinto sino a cinque volte la massa del sole; onde le stelle di grande volume hanno piccolissime densità. Per es. *Antares* che ha una densità 20.000 volte minore di quella dell'aria.

Benchè l'analisi spettroscopica indichi solo i dati delle superfici stellari, per mezzo della fisica si riesce a conoscere la costituzione interna. L'interno delle stelle è costituito da atomi del tutto ionizzati; è perciò un gas composto di nuclei ed elettroni liberi. In base a questi concetti si è calcolato che per es. nel centro del sole la temperatura è di 20 milioni di gradi, la densità 80 volte quella dell'acqua, la pressione è di 100 miliardi di chilogrammi per centimetro quadrato. Le tempe-

rature centrali delle altre stelle sono circa eguali, eccetto per le giganti e le supergiganti rosse il cui centro è a 1-5 milioni di gradi.

Un gruppo importante di stelle è costituito dalle cefeidi, che sono stelle variabili in modo regolare a causa di espansioni e contrazioni dell'atmosfera stellare con cambiamento di temperatura e quindi di splendore: l'importanza sta nel fatto che il periodo di pulsazione è collegato con lo splendore reale della stella, per mezzo del quale si può calcolare la distanza; siccome queste cefeidi si trovano anche nelle nebulose estragalattiche, è possibile con la loro indicazione trovare la distanza di questi corpi celesti. Un'altra importante categoria di stelle è quella delle *novae*, così dette perchè acquistano all'improvviso un grande splendore, sino a 50-100 mila volte lo splendore primitivo, per poi ritornare nelle condizioni di prima. Non conosciamo le ragioni di queste esplosioni delle novae, le quali sono abbastanza numerose: se ne sono contate un centinaio negli ultimi cinquanta anni, ma certamente moltissime altre restano nascoste. Ancora più impressionante è il fenomeno di esplosione delle *supernovae*, dovuto a fenomeni forse differenti da quelli che determinano le novae: l'intensità di radiazione è allora così grande che una volta, la famosa stella supernova di Tycho Brahe del 1572, fu visibile anche di giorno. In questo fenomeno le stelle possono avere uno splendore cento milioni di volte maggiore di quello del sole. Questo terrificante fenomeno è il più prandioso che si conosca: l'energia liberata è eguale all'energia totale di una stella ordinaria: è come l'esplosione di una enorme bomba ad energia nucleare della grandezza di una stella.

Un problema molto importante è quello della sorgente dell'energia emessa dalle stelle: si pensò che le sorgenti fossero reazioni chimiche simili alla combustione, oppure la contrazione della stella per effetto della gravitazione. Ma in queste due ipotesi la stella avrebbe brevissima vita. La fisica nucleare ha trovato la soluzione del problema: l'energia stellare viene ottenuta per mezzo di una reazione nucleare, detta ciclo di Bethe-Veizsäcker, nel quale quattro atomi di idrogeno si uniscono per formare un atomo di elio con perdita di una certa quantità di massa, che si manifesta come energia secondo la celebre relazione di A. Einstein.

Dalla conoscenza della costituzione dei fenomeni interni delle stelle è possibile delineare in genere la loro vita. Le stelle hanno origine per condensazione delle nubi di materia interstellare; questa condensazione aumenta la temperatura e così appariscono le stelle rosse giganti; aumentando la temperatura iniziano le reazioni nucleari (ciclo di Bethe in particolare), che forniscono ulteriore energia aumentando ancora

la temperatura; per es. il sole è in fase di aumento e, fra qualche miliardo di anni brucerà la terra. Così le stelle passano dal rosso al giallo, al bianco; poi declinano, perdono temperatura e luminosità, diminuiscono il volume sino a diventare nane bianche, le quali si raffreddano, si oscurano: così le stelle muoiono.

L'universo

Le precedenti notizie, specialmente quelle più particolari riguardanti le stelle e la loro costituzione, sono oggetto di studio e vanno continuamente perfezionandosi. Ancora più imprecise sono le nostre conoscenze sulla forma e sulla struttura dell'universo: l'astrofisica fa anche in questo campo continui progressi per mezzo delle sempre più raffinate tecniche di studio e dei sempre migliori strumenti di osservazione. Ci riferiamo perciò alle notizie più generali, che hanno un certo interesse per il nostro ragionamento e che mostrano una relativa stabilità, almeno nella loro idea fondamentale.

Importa considerare la disposizione dei corpi celesti nello spazio sidereo. Verso la fine del secolo XVIII, Herschel, con cannocchiali da lui stesso costruiti, vide che le stelle sono sparse in tutta la volta celeste, ma vanno addensandosi verso la Via Lattea: in conseguenza immaginò l'universo come un ammasso di stelle, disposte in modo da formare un immenso elissoide di rotazione, cioè una lente, con un diametro di seimila anni luce e uno spessore di milleduecento anni luce. Al principio del secolo XX Cornelio Kapteyn aumentò le dimensioni dell'universo di Herschel: egli pensava che il diametro di quella immensa lente fosse di sessantamila anni luce, mentre il sole sarebbe vicino il centro di essa, ove esiste una forte concentrazione di stelle. Gli astri contenuti nell'universo sarebbero due miliardi.

Verso il 1920 la scoperta delle *Cefeidi* aumentò ancora le dimensioni del sistema galattico; con il metodo delle cefeidi Harlow Shapley attribuì alla Galassia un diametro di oltre 200.000 anni-luce. Oggi si è più moderati: si pensa che la Galassia contenga oltre cento miliardi di stelle, abbia il diametro di 100.000 anni-luce, lo spessore di 10.000 anni luce. Il nostro sole si trova quasi sul piano equatoriale dell'elissoide a circa 30.000 anni-luce dal centro. Tutta la Galassia è dotata di un movimento di rotazione intorno ad un asse passante per il centro e perpendicolare al piano equatoriale dell'elissoide: il sole compie un giro ogni 250 milioni di anni. Le stelle più vicine al centro della

Galassia compiono il giro in tempo minore, quelle più lontane in tempo maggiore; in modo che tutto l'insieme della Galassia acquista la forma di nebulosa a spirale; questa conclusione è stata dimostrata sia direttamente, sia con le radioonde: la radioastronomia ha permesso di scoprire diverse di queste spire vicino al sole.

La Galassia è circondata da un centinaio di ammassi globulari, a forma di grappolo; per es. l'ammasso di Ercole, in cui i grandi telescopi hanno permesso di distinguere oltre 40.000 stelle, mentre il gruppo centrale è così denso di stelle che non si riesce a distinguerle singolarmente. Questi ammassi distano da noi da 40.000 a 50.000 anni-luce, ma sono disposti tutto intorno alla Galassia in modo che il centro di questo gruppo di ammassi coincide con il centro della Galassia. Dentro la Galassia sono circa trecento ammassi stellari, detti ammassi galattici aperti, contenenti ciascuno qualche decina o al massimo un centinaio di stelle.

Nella Galassia si trova diffusa la *materia interstellare,* specialmente sul piano equatoriale per uno spessore alcune centinaia di anni-luce; questa materia è formata in parte di gas, specialmente idrogeno, ed in parte di polveri interstellari (fumo); la massa della materia interstellare della Galassia è quasi eguale alla massa delle stelle galattiche. Molte volte i gas interstellari si raccolgono in *nebulose,* che possono essere *oscure* (se ne sono contate più di 1500) ed appariscono come dei buchi neri nela via lattea, oppure *luminose* qualora siano eccitate da qualche stella vicina; queste sono le nebulose galattiche, che non hanno luce propria ma riflettono e diffondono la luce ricevuta da qualche stella brillante vicina. Oltre le nebulose diffuse esistono nella Galassia anche *nebulose planetarie,* che hanno l'aspetto di un disco ellittico o quasi circolare; conosciamo circa 100 nebulose planetarie, al cui centro è quasi sempre una stella molto calda.

Ma questo enorme ammasso di stelle, che è la Galassia, è una minima parte dell'universo. Fuori della Galassia esistono altri enormi ammassi stellari simili appunto alla nostra Galassia; la nebulosa extragalattica più vicina a noi è quella di Andromeda, distante un milione di di anni-luce, contenente qualche decina di miliardi di stelle, con il diametro di sessantamila anni-luce. Esistono tante altre nebulose extragalattiche di forma ellittica più o meno appiattita, oppure a spirale, che contengono ognuna qualche decina di miliardi di stelle, e sono distanti tra di loro di qualche milione di anni-luce. Con il telescopio di Monte Wilson, che ha il diametro di apertura di due metri e mezzo, si scorgono nebulose a 250 milioni di anni-luce; mentre il telescopio di Monte

Palomar, con il diametro di cinque metri, permette di vedere nebulose distanti circa 500 milioni di anni-luce. Nei limiti di queste enormi distanze, che pure sembrano essere una piccola parte dello spazio, le nebulose extragalattiche, secondo quanto recenti studi sembrano indicare, si dispongono in ammassi spesso giganteschi. La Via Lattea o Galassia appartiene ad un gruppo di nebulose, nel quale è compresa anche la nebulosa di Andromeda ed un'altra decina di nebulose più piccole, tra le quali sono le due Nubi di Magellano, che sono le nebulose extragalattiche a noi più vicine (100.000 e 200.000 anni-luce). Le nebulose extragalattiche contengono in media 10 miliardi di stelle; esistono però forti scarti: la Via Lattea, che è una nebulosa supergigante, ne contiene più di cento miliardi, mentre le nebulose extragalattiche nane non ne hanno più di dieci milioni. Sino alla massima distanza finora raggiunta con il telescopio di Monte Palomar, il numero delle nebulose extragalattiche fotografabili sono circa 200 milioni. E' da notare che secondo le ricerche di W. Baade sulle cefeidi della nebulosa di Andromeda, sembra che le distanze extragalattiche debbano essere tutte raddoppiate.

Nelle nebulose extragalattiche non tutta la materia è condensata in stelle, ma una buona metà è diffusa sotto forma di gas e di particelle. In base a calcoli si pensa che la densità media della materia nello spazio cosmico sin'ora conosciuto è minimo, un milionesimo di miliardesimo di grammo (10-15) per chilometro cubo: cioè lo spazio è quasi vuoto di materia. Recenti studi sembrano però dover modificare questi computi sulla densità media della materia. Da una parte le osservazioni di W. Baade raddoppierebbero le distanze tra le galassie; inoltre sono state scoperte nuove nebulose, più piccole e più numerose di quelle già conosciute, mentre è stata accertata la presenza di materia diffusa anche negli spazi intergalattici.

Secondo le osservazioni di Edwin Hubble, le righe spettrali delle nebulose extragalattiche sono fortemente spostate verso il rosso, mentre tale spostamento è proporzionale alla distanza; siccome tale effetto può spiegarsi, in base al principio di Doppler, con un allontanamento delle nebulose, ne è venuta l'ipotesi di una espansione dell'universo; la velocità di questo allontanamento è proporzionale alla distanza in modo che i corpi più distanti da noi fuggirebbero alla enorme velocità di 60.000 chilometri al secondo.

In questo immenso campo di lavoro le osservazioni e gli studi sono intensi e le scoperte si susseguono rapidamente, modificando continuamente le precedenti vedute.

Origine del sistema solare

Dopo avere descritto la struttura dell'universo materiale ci interessa considerare il suo inizio e la sua storia.

Come ha avuto origine il sistema planetario? E' nota in proposito un'ipotesi avanzata per primo dal teologo Ewedenborg, ripresa da E. Kant ed espressa in termini fisici da F. S. Laplace (1796): secondo questa ipotesi la materia del sistema planetario era dapprima diffusa nello spazio come una nebulosa in lenta rotazione. A misura che per la gravitazione la nebulosa si contraeva, andava aumentando la velocità di rotazione e conseguentemente la forza centrifuga, in modo che dal suo bordo equatoriale si staccarono sucessivi anelli circolari; ogni anello condensandosi diede origine ad un pianeta. Questa teoria venne abbandonata per difficoltà teoretiche e astronomiche.

Un'altra teoria proposta recentemente (Chamberlain, Jeans, Moulton) è l'ipotesi dualistica dell'incontro del sole con una stella. Il Jeans (1916) suppose che in tempi remoti una stella si sia avvicinata al sole; questo fatto produsse nel sole due onde di marea da parti opposte, come quelle che la luna causa sui nostri mari terrestri, ma enormemente più grandi; a causa del movimento della stella queste due onde di materia gassosa avrebbero ricevuto una enorme spinta di rotazione nel senso del movimento dell'astro e così il sole con le due braccia avrebbero cominciato a ruotare. Successivamente la massa delle due braccia si sarebbe condensata in piccoli nuclei, che formarono piccoli pianetini (da cui il nome di ipotesi planetesimale data a questa concezione), da cui hanno avuto origine gli attuali pianeti. Questa teoria spiega bene perchè la quasi totalità del momento della quantità di moto del sistema solare è nei pianeti, mentre il sole ne possiede pochissima; però ha in contrario che la materia delle due ipotetiche onde di marea si sarebbe piuttosto dispersa negli spazi che condensata in pianeti; inoltre si può obbiettare la estrema improbabilità dell'incontro di due astri.

Recentemente Carlo von Weizsäcker (1944), in base a nuove scoperte sulla costituzione chimica della materia cosmica, ritornò un po' alla teoria di Kant-Laplace: si parte da una nube di gas in rotazione intorno ad una condensazione centrale, che sarà poi il sole; per il gioco dei movimenti gravitazionali si creano dei gruppi di vortici a determinate distanze, dai quali hanno origine i pianeti; analogamente i satelliti. In questa teoria l'esistenza dei pianeti è un fatto ordinario dell'evoluzione delle stelle.

Invece F. Hoyle (1950) suppone che il sole era accompagnato da un'altra stella, la quale sarebbe scoppiata come una *supernova* e dai resti dell'esplosione sarebbero nati i pianeti ed i satelliti ([23]).

Da queste teorie ora esposte e da altre meno importanti, che non accenniamo, si può concludere con certezza solo che non conosciamo bene i fenomeni che dettero origine al sistema solare; si è d'accordo d'altra parte nell'ammettere un processo di formazione. E' possibile invece dire qualche cosa di più determinato sul tempo della nascita dei pianeti, per mezzo dello studio dell'età della nostra terra.

Quale è l'età della terra in cui viviamo? Esistono diversi metodi più o meno precisi per conoscere l'età della terra; ma certamente il migliore sin'ora è il metodo basato sui corpi radiattivi. E' noto che alcuni elementi, precisamente i più pesanti, sono naturalmente radiattivi, cioè emettono delle radiazioni elettromagnetiche o corpuscolari; è stato stabilito che alcuni elementi a causa della radiattività danno luogo ad altri elementi a loro volta radiattivi e così via di seguito sino a formare una discendenza di elementi radiattivi che termina ad un certo punto. Esistono tre famiglie radiattive, quella il cui capostipite è l'uranio, una seconda che incomincia con il torio, una terza che inizia con l'attinio; dopo una lunga serie di trasformazioni questi elementi diventano degli isotopi del piombo, rispettivamente gli isotopi 206, 207, 208, con i quali ogni ra-

([23]) F. Hoyle, *The nature of the universe*, New York 1951.

diattività finisce. Le ricerche fisiche hanno stabilito il tempo necessario per la trasformazione di una data quantità, per es. di uranio in piombo; se perciò in una roccia antichissima troviamo imprigionato uranio, ci sarà anche del piombo; pesando accuratamente le due quantità di uranio o di piombo, possiamo conoscere da quanto tempo l'uranio fu imprigionato nella roccia, cioè possiamo calcolare il tempo di formazione della roccia; si risale così per le roccie più antiche al periodo della solidificazione della crosta terrestre. Invece del piombo si può pesare la quantità del gas detto elio, anch'esso prodotto della radiattività, che è rimasto incluso nella roccia. In base a queste osservazioni si calcola che l'età dei minerali più antichi è dai tre ai quattro miliardi di anni. L'età delle roccie può essere studiato ancora con la radiattività naturale, con un metodo più raffinato proposto da A. Holmen, che si giova di considerazioni comparative; il risultato è sempre tre o quattro miliardi di anni.

In quel tempo dunque la crosta terrestre incominciava a passare dallo stato fluido allo stato di roccia solida. La formazione del sistema solare deve essere avvenuta evidentemente poco tempo prima: così si arriva alla rispettabile età di quattro o cinque miliardi di anni.

Questa stessa data è confermata dalla conoscenza del tempo di formazione dei meteoriti, trovata anche questa volta con lo studio dei prodotti della radiattività degli stessi meteoriti.

Scala del tempo cosmico

Un altro problema più importante ancora è quello della età dell'universo e della sua evoluzione; benchè più che di età dell'universo gli astronomi preferiscano parlare di una *scala del tempo cosmico,* in quanto vogliono stabilire punti di riferimento del passato, più che un cominciamento assoluto del tempo.

Dicono alcuni che la materia primigenia era una gigantesca nebulosa di idrogeno fredda ed estremamente rarefatta,

dalla quale per condensazione ebbero origine la Galassia e le nebulose estragalattiche e successivamente le stelle. Di fatto l'idrogeno costituisce la maggior parte della materia cosmica, essendo qualche volta sino al 70 % della materia stellare, sino all'80 % della materia interstellare. Siccome l'idrogeno si va lentamente trasformando in elio ed in altri elementi più pesanti, l'alta percentuale di idrogeno indica la giovane età dell'universo.

Un'altra indicazione in questo senso è data dall'evoluzione delle nebulose galattiche: si crede che queste nascono come nebulose a spirale, le quali, avvolgendosi intorno al nucleo centrale, perdono lentamente le spire per diventare ellittiche o sferiche. Il fatto che l'80 % delle nebulose extragalattiche sono a spirale indica lo stato relativamente giovane di questi enormi sistemi di stelle e quindi che l'universo è al principio della sua vita.

Stabilita l'età giovane dell'universo, si può pensare anche a determinarla numericamente. All'inizio del presente secolo si pensava che l'universo fosse esistito nello stato attuale per qualche trilione di anni (10^{12}); si credeva infatti che tutta la massa di una stella potesse venire trasformata in energia secondo la relazione di Einstein ($E=m\,c^2$); onde il sole avrebbe potuto irradiare con la stessa intensità di oggi per quadrilioni (10^{15}) di anni. Siccome la massa di una stella non può superare le cento volte la massa attuale del sole altrimenti si distrugge, si calcola che il sole può avere al massimo l'età di 8 trilioni (10^{12}) di anni. Onde J. Jeans pensava che in media le stelle potevano avere la rispettabile età di 5 trilioni di anni.

Verso il 1930 gli astronomi si convinsero che era necessario cambiare l'impostazione del problema e passare dalla « scala lunga » alla « scala corta » del tempo cosmico ([24]).

La teoria generale della relatività di A. Einstein aveva fuso lo spazio con il campo gravitazionale, il quale determina appunto le proprietà metriche della spazio reale. E' chiaro allora

([24]) L. GIALANELLA, *La scala del tempo cosmico*, in *Scientia*, 1950, p. 1 s.

che dalle equazioni matematiche del campo gravitazionale è possibile conoscere la struttura dello spazio. Nel 1917 Einstein e quasi contemporaneamente De Sitter trovavano due modelli geometrici di spazio; lo spazio di Einstein è pieno di materia uniformente distribuita ed ha la forma di una ipersfera cioè di una sfera nello spazio a quattro dimensioni, secondo i principi della geometria di Riemann, con raggio costante; è perciò uno spazio finito ma illimitato. De Sitter invece calcolò con le sue formule lo schema di universo vuoto di materia, della forma di una ipersfera a cinque dimensioni, il cui raggio va aumentando. Più tardi A. Friedmann (1922) a poi il sacerdote G. Lemaître (1927), trovarono altri due modelli dell'universo con raggio variabile. Il Lemaître osservò che questa concezione di un universo a raggio variabile è suffragata dalle esperienze che indicano un aumento del raggio dell'universo; infatti E. Hubble scoprì lo spostamento delle righe spettrali delle nebulose extragalattiche verso il rosso, spostamento che venne subito interpretato, in base all'effetto Doppler, come conseguenza dell'allontanamento delle nebulose, cioè come una espansione dell'universo. Pertanto da queste teorie relativistiche vennero calcolati la massa di tutto l'universo, che sarebbe eguale a circa diecimila miliardi di miliardi (10^{22}) di soli, ed il raggio di curvatura di tutto lo spazio, valutato a circa cinque miliardi di anni luce. Venne così a precisarsi un'altra concezione dell'evoluzione dell'universo; infatti se il raggio di curvatura dell'universo aumenta, è logico pensare che da principio l'universo ebbe un raggio molto piccolo. Questa idea prese concretezza nella teoria dell'*atomo primitivo* di Lemaître ([25]) sviluppato poi da diversi autori. Da principio tutta la materia era concentrata in un piccolo spazio, il cui raggio era inferiore ad un anno di luce. In questo enorme atomo primigenio si condensava tutta l'energia dell'universo e tutta la materia sotto forma di neutroni; questi neutroni emisero elettroni diventando dei pro-

([25]) C. Lemaître, *L'hypothèse de l'atome primitif*, Parigi 1945; idem, *Rayon cosmique et cosmologie*, Lovanio 1949; idem, *L'univers*, Lovanio 1951.

toni. Così sarebbe incominciata la formazione degli elementi per reazioni nucleari; il primo e più abbondante elemento è stato l'idrogeno. Questo universo, che corrisponde al modello di Einstein, sarebbe scoppiato ed avrebbe aumentato il suo raggio passando per gli schemi di Friedmann, poi di Lemaître e, finalmente, tende verso lo stato finale indicato dal modello di De Sitter, nel quale la materia diventa estremamente rarefatta, mentre il raggio aumenta sempre più ([26]). In questa teoria, considerata la velocità di espansione dell'universo, la scala del tempo diventa immediatamente più corta: l'espansione non può essere incominciata prima di tre o quattro miliardi di anni fa.

Il geniale scienziato astronomo americano Giorgio Gamow, in un suo recente libro (1952), accettando l'idea di Lemaître, tenta di svilupparla seguendo passo passo l'evoluzione dell'universo dal suo primo istante di vita sino ad oggi.

Da principio ci sarebbe stato un inizio pregalattico, anteriore all'inizio della storia del nostro universo, che è potuto durare un tempo indefinito. L'inizio della vita del nostro universo consiste in una spaventosa compressione, per cui tutta la materia e l'energia si radunò in uno spazio piccolissimo; tutto formava un gas di neutroni, protoni, elettroni ad una temperatura di circa 15 miliardi di gradi. Questo ammasso incominciò subito a dilatarsi e raffreddarsi e si stabilirono allora, nel tempo di un'ora circa, gli atomi degli elementi; l'ambiente era come quello che esiste nel nucleo di una bomba atomica. Dopo questa prima ora, essendosi già formati quasi tutti gli elementi, l'universo si dilatò continuamente raffreddandosi, senza che nulla accadesse di nuovo per circa 30 milioni di anni. Dopo

---

([26]) Cf. P. Caldirola, *La scienza e la fine del mondo*, in « Il Simbolo », vol. XIII, Assisi 1956, p. 115 s. Esistono innumerevoli studi sull'espansione dell'universo; vedi le diverse teorie in P. Couderc, *Les théories de l'univers en expansion*, in « L'Astronomie », gennaio 1953, dove sono brevemente esposte le teorie di Einstein, De Sitter, Friedmann, Eddington, Lemaître, ecc. Per recenti sviluppi della teoria dell'espansione cf. P. Couderc, *L'univers est-il en expansion?* in « Scientia » 89 (1954), p. 145-151; l'Autore, tutto considerato, propende per la risposta affermativa.

questo tempo ha incominciato ad agire la gravitazione di Newton; la materia dell'universo era allora diventata una nube immensa di gas, nella quale, per i fenomeni di gravitazione, incominciarono a delinearsi le primitive nubi dalle quali sarebbero nate le galassie, le stelle, i sistemi planetari. Dalla prima grande compressione sino ad oggi sarebbero trascorsi circa sei miliardi di anni ([27]).

Esistono altre teorie cosmologiche per spiegare l'origine dell'Universo. Oltre la teoria modellata sulla *relatività generale* di Einstein, sopra esposta, c'è la teoria di E. A. Milne (1940), basata sulla sua *relatività cinematica.* Avendo accettata la recessione delle galattiche, il Milne crea, per spiegarla, una nuova cinematica, secondo la quale avviene nel corso del tempo una variazione delle costanti fisiche fondamentali; l'espansione dell'universo dipende appunto da questa variazione di misure (regradazione delle scale), quindi di fatto non sarebbe reale. Ma la teoria di Milne è piuttosto un'opera di epistemologia e di metafisica.

Ci sono teorie che accettano l'idea di un universo statico esistente dall'eternità. H. Bondi, T. Gold e specialmente F. Hoyle pensano che l'universo è in espansione continua; ciò determina un assottigliamento della materia, cui supplisce una continua creazione da parte di Dio, per mantenere costante la densità media di materia: così per sempre senza principio e senza fine ([28]).

Recentemente un celebre astronomo russo, Vorontzoff-Velyaminov (1948), ha proposto l'ipotesi di un universo senza principio, probabilmente per esigenze del materialismo dialettico ([29]). Egli suppone un processo stellare, per cui la stella a causa della sua espansione perde la sua massa, che va a formare

---

([27]) G. Gamow, *The creation of the universe.* New York, Londra 1952; traduzione italiana, Milano 1956.

([28]) F. Hoyle, *The nature of the universe,* New York 1951.

([29]) A. Vorontzoff-Velyaminov, *Nebulose gassose e stelle nuove,* Accademia delle scienze U.R.S.S. Mosca 1948; cf. O. Struve, in « *Astrophysical journal* », vol. 110 (1949) p. 315 - 318, che ne dà un estratto.

le nebulose e la materia interstellare, da cui si formano di nuovo le stelle: così di seguito in un continuo ciclo indefinitamente. Ma come si vede l'ipotesi ricorda un po' quella di Arrhenius; come quella non ha sufficenti basi scientifiche.

Oggi la teoria dell'espansione dell'universo ha perduto molto del suo interesse, perchè lo spostamento delle righe spettrali verso il rosso può essere spiegato in senso differente dall'effetto Doppler. Inoltre resta la difficoltà di ammettere la teoria generale della relatività, con lo spazio a più che tre dimensioni. Ad ogni modo la teoria dell'espansione resta la più completa, anche prescindendo dallo spazio riemaniano. In questo senso nello spazio euclideo, l'universo sarebbe nè finito nè infinito, ma indefinito, in quanto aumenterebbe continuamente le sue dimensioni.

Comunque acquistano sempre più probabilità le teorie cosmologiche con un passato finito; anzi sono aumentate le prove in favore della scala corta del tempo cosmico. E' stato infatti accertato che tutte le nebulose extragalattiche sono dotate di un moto di rotazione intorno al proprio asse perpendicolare alle braccia nebulari; questo moto — come si disse — non è rigido ma differenziale in modo che non tutte le stelle impiegano lo stesso tempo a compiere un giro completo; il sole impiega 250 milioni di anni, per cui questo periodo di tempo si chiama anno cosmico.

La rotazione differenziale della Galattica produce la disgregazione degli ammasi stellari, che sono dentro la stessa Galattica; in particolare gli ammassi galattici aperti sono disgregati dalle maree galattiche, mentre gli ammassi stellari più densi, come per es. le Pleiadi, si disfanno a causa di forze interne, che provocano l'espulsione di stelle. Dieci o quindici anni cosmici incidono profondamente sulla vita di questi ammassi; perciò il fatto che nella Galassia esistono un centinaio di questi ammassi indica che la sua vita è stata piuttosto breve. Di qui uu argomento per la scala breve del tempo cosmico, che è stata calcolata con queste considerazioni di circa 4 o 5 miliardi di anni.

Un altro argomento è quello delle stelle doppie. Chandraseckar ha dato una formula per mezzo della quale si calcola il tempo di dissoluzione di un sistema binario di stelle a causa delle forze di marea che i due astri si producono a vicenda quando passano vicini; secondo questa formula i sistemi in cui il semiasse maggiore dell'orbita descritta dalla stella satellite è mille volte la distanza terra-sole si dissolvono i 700 miliardi di anni; mentre i sistemi binari « larghi » cioè quelli in cui il medesimo semiasse è 10.000 la distanza terra-sole, si dissolvono in due miliardi di anni. Confrontata con le osservazioni, questa formula indica che la dissoluzione dei sistemi binari è appena incominciata; mentre nella scala lunga del tempo, cioè di trilioni di anni, i sistemi binari «larghi » non sarebbero così numerosi come si trova nell'esperienza.

Una conferma di questi risultati si ha nella considerazione dell'età degli atomi; per es., sappiamo che l'abbondanza relativa del torio e dell'uranio 238 è pressapoco eguale a quella degli altri elementi chimici pesanti, mercurio, oro, ecc. Sappiamo d'altra parte che il periodo del torio e dell'uranio 238 (cioè il tempo in cui la quantità degli elementi radiattivi si riduce alla metà) è rispettivamente di 14 miliardi e 4,5 miliardi di anni. Ciò significa che il torio e l'uranio 238 non esistono da molti miliardi di anni, altrimenti sarebbero quasi scomparsi. Così è noto che l'uranio 235 ha un periodo di 0,9 miliardi di anni; sapendo che l'uranio 235 esiste in natura solo per il 0,7% dell'uranio 238, si può concludere che tale quantità minima dipende dal fatto che l'uranio 235 ha già vissuto sette periodi, cioè circa sei miliardi di anni.

Le stesse considerazioni valgono per gli altri elementi a radiattività naturale. Evidentemente, non si può provare a priori che gli isotopi di un elemento siano esistiti al principio in quantità eguali; ma la coincidenza di diversi risultati ha un significato. Tanto più che gli isotopi radiattivi a periodo più corto di una notevole frazione di un miliardo di anni, che pure possono esistere, perchè li fabbrichiamo nei nostri labora-

tori, non si trovano in natura; vuol dire che sono ormai consumati dalla radiattività (30).

In conclusione il mondo materiale sembra piuttosto giovane, anche prescindendo dalla concezione dell'universo in espansione: la sua vita non supera i dieci miliardi di anni. Più giovani sono le stelle ordinarie, come il sole, cui il sistema solare è coetaneo e con esso la nostra terra. Le stelle giganti rosse invece sono più giovani ancora ed alcune stanno nascendo.

Se l'universo è incominciato, cammina verso la fine. Tenendo presente il principio di Carnot e l'eventuale espansione dell'universo, la fisica prevede il cammino del mondo verso una temperatura estremamente bassa, insieme con una estrema rarefazione della materia. Questo cammino durerà molti millenni, molti miliardi di anni, a meno che non intervengano altri elementi, per es. una diretta azione divina. J. Jeans ha calcolato, in base alla fisica, che questo cammino potrebbe durare circa mille milioni di milioni di anni (10^{15}). La cifra è certamente approssimativa ma può dare una indicazione.

La storia dell'universo, ricostruita dalla scienza di oggi, si può genericamente descrivere così: In un tempo assai remoto, l'universo era costituito da un ammasso di materie ed energia, con densità e temperatura enormi. Questo ammasso iniziò una trasformazione per cui ben presto raggiunse, a mezzo di reazioni nucleari, la composizione degli stessi elementi chimici che esistono oggi. Successivamente esso ha subito una rapida espansione e un incessante raffreddamento insieme con continue modificazioni in tutte le sue parti sino a raggiungere lo stato attuale. Infine si prevede che l'universo continuerà ad evolversi in modo tale che la sua entropia andrà continuamente

---

(30) Cf. T. De Dominicis, *Fisica nucleare e creazione*, in « Doctor Communis », 7 (1954), p. 258. Cf. anche L. Gialanella, *La scala del tempo cosmico*, in « Scientia » 85 (1950), p. 1 s. La nota rivista *Nature* (*The age of the universe*, in « Nature » 175 (1955), p. 68 - 69) dà notizia dei risultati di un concorso per uno studio sull'età dell'universo. Alcuni Autori dicono che non si può sapere nulla in proposito, altri pensano che l'universo è atemporale, altri danno un'età di circa quattro o sei miliardi di anni.

aumentando, mentre la sua energia degraderà sempre più, verso un completo livellamento delle temperature in ogni regione dello spazio ed ad una estrema rarefazione ([31]).

Così si evolve l'universo secondo la scienza fisica. Però per quanto riguarda il futuro del mondo e specialmente la fine, la scienza può dire ben poco: è necessario rivolgersi alla rivelazione e alla teologia ([32]), che contengono molti dati certi.

La creazione e Dio

Dopo aver proposto i risultati della scienza, si pongono due problemi di tipo filosofico: il problema del principio del tempo ed il problema della creazione dell'universo materiale.

Dalla descrizione dei dati scientifici più recenti risulta che la parte dell'universo accessibile alla nostra indagine si trova in un processo evolutivo che volge da un inizio verso una direzione precisa; questo apparisce sia dalla legge di entropia, anche se concepita come legge statistica, sia specialmente dall'astrofisica recente. Possiamo estendere questa conclusione a tutto l'universo nel suo insieme? Non riusciamo, oggi, farci una idea certa e precisa di quello che è l'universo; tuttavia da quanto conosciamo è logico estendere a tutto l'universo il concetto di evoluzione fisica e del suo inizio, dato che non esiste niente di positivo in contrario. Così arriviamo a dire che il mondo si trova oggi in uno stato fisico che presuppone un lungo processo, il cui inizio può risalire a meno di dieci miliardi di anni or sono. Questo ragionamento non arriva ad una certezza ma solo ad una probabilità; tuttavia le cosmogonie con un passato finito diventano sempre più probabili nella scienza.

Ciò posto, possiamo arrivare ad ammettere in base al risultato scientifico, un inizio del tempo? Ammesso un inizio della evoluzione dell'universo, possiamo affermare che l'inizio di

---

([31]) P. Caldirola, *La scienza e la fine del mondo,* in « Il simbolo », vol. XIII, Assisi 1956, p. 121.

([32]) Cf. A. Piolanti, *De novissimis,* Torino 1947, p. 126 s.

questa evoluzione coincide con l'inizio del tempo? Si potrebbe pensare che, prima dell'inizio della presente evoluzione, l'universo stava in uno stadio di inattività, oppure ha percorso un processo evolutivo di altro genere. Ma queste ipotesi non sembrano scientificamente accettabili: infatti oggi conosciamo la materia con le sue leggi particolari, che regolano l'evoluzione fisica dell'universo presente; per poter ammettere un precedente stato di inattività, oppure una precedente diversa evoluzione, sarebbe necessario affermare che in quelle situazioni le leggi attuali della materia non valevano ma esistevano altre leggi. Con queste ipotesi si entra nel regno della fantasia e si perde il contatto con il terreno della scienza. In base alle leggi fisiche che conosciamo bisogna dire che non è stato possibile precedentemente al processo fisico attuale dell'universo, un altro stato o un'altra evoluzione fisica. A meno che ci sia stata una radicale trasformazione della stessa struttura della materia e dei corpi, il che scientificamente non si deve ammettere se non per dimostrazione. Dobbiamo quindi concludere che verosimilmente, secondo quanto oggi la scienza conosce, l'inizio del processo fisico che ha portato il mondo allo stato presente è stato un inizio dell'esistenza del mondo materiale. E siccome il processo fisico si è svolto in un tempo lunghissimo ma finito, ne segue che la materia non è eterna. Del resto, se la materia fosse eterna, l'universo avrebbe già vissuto tutta la sua vita e sarebbe già morto; siccome vive ancora, significa che non esiste dall'eternità.

Dunque l'inizio dello svolgimento dell'universo è anche l'inizio del tempo, cioè l'inizio dell'esistenza della materia. Quindi, prima di questo inizio, la materia non c'era; e siccome nulla può venire all'esistenza per sua propria virtù, la materia dev'essere creata al principio del tempo. Si arriva così al concetto di creazione.

E' da notare tuttavia che il precedente ragionamento non ha un rigore apodittico; bisognerebbe dimostrare in primo luogo, in modo assoluto, che la degradazione dell'energia, che vale per una porzione di materia, vale anche per tutto l'uni-

verso; questa deduzione è probabile, ma non è certa. In secondo luogo, bisognerebbe ancora dimostrare rigorosamente che l'inizio dell'attuale evoluzione del mondo è l'inizio assoluto del tempo; bisogna dimostrare cioè che non è possibile pensare la materia in altro stato che nel presente; il che è bensì ragionevole e scientifico, in quanto non possiamo senza nessun fondamento fantasticare ad altre leggi e ad altre condizioni della materia totalmente estranee dalla presente condizione, ma non assolutamente certo ([33]). Tuttavia è da notare quanto gli sviluppi scientifici sopra esposti accordano con la metafisica e con la rivelazione. La metafisica infatti può dimostrare che l'universo, essendo contingente e mutabile, non può esistere da se stesso ma è stato creato da Dio, mentre non riesce a dimostrare, come S. Tommaso ha diverse volte affermato, che il mondo non può essere eterno. La rivelazione invece insegna che Dio ha creato il mondo nel tempo. Perciò il Papa Pio XII, in un celebre discorso del 22 novembre 1951 all'Accademia delle Scienze, alla presenza dei più celebri scienziati viventi, esclamava: « Pare davvero che la scienza, risalendo d'un tratto di milioni di secoli, sia riuscita a farsi testimone di quel primordiale « fiat lux », allorchè dal nulla proruppe con la materia un mare di luce e di radiazione, mentre le particelle degli elementi chimici si scissero e si riunirono in milioni di galassie. E' ben vero che della creazione nel tempo i fatti fin qui accertati non sono argomento di prova assoluta, come sono invece quelli attinti dalla metafisica e dalla rivelazione, per quanto concerne la semplice creazione, e dalla rivelazione, se si tratta della creazione nel tempo. I fatti pertinenti alle scienze naturali, a cui ci siamo riferiti, attendono ancora maggior indagini e conferme, e le teorie fondate su di essi abbisognano di nuovi sviluppi e prove, per offrire una base sicura ad un'argomentazione, che per sé è fuori della sfera propria delle scienze naturali. Ciò nonostante

---

([33]) Cf. F. SELVAGGI, *La prova dell'esistenza di Dio del divenire*, in « Relazioni del Comitato Cattolico Docenti Universitari », fascicolo 2, 1951-52, p. 32; M. GRISON, *Problèmes d'origines*, Parigi 1954, p. 49 - 52.

è degno di attenzione che moderni cultori di queste scienze stimano l'idea della creazione dell'universo del tutto conciliabile con la loro concezione scientifica, e che anzi vi siano condotti spontaneamente dalle loro indagini » ([34]).

E' inoltre da notare che la scienza ha messo in evidenza la mutabilità della materia, dall'universo intero, alle Galassie, alle stelle, agli atomi, ai nuclei, alle particelle elementari, mutabilità della materia e dell'energia; ora questa mutabilità è il fondamento non solo della dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio ma anche della dimostrazione metafisica della creazione del mondo materiale: l'universo è mutabile sino nei suoi più intimi costituenti, quindi non può esistere da sé, ma deve essere stato fatto da un altro che invece esiste da sé stesso, l'*Ens a se,* cioè Dio; quindi Dio esiste ed ha creato il mondo materiale. Ma questo è un altro discorso che viene sviluppato dalla teologia.

([34]) *Acta Ap. Sedis,* 25 gennaio 1952, p. 41.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia, sia dal punto di vista fisico e astronomico, sia dal punto di vista filosofico ed apologetico, è immensa; indichiamo ora le opere più moderne e più utili per l'argomento trattato.

D. Cochin, *Le monde exterieur, l'énergie, la théorie de Clausius sur la création,* in « Annales de philosophie chrétienne », 1895, p. 519 s.;

A. Eddington, *The nature of physical world,* New York, Cambridge 1931;

R. C. Tolmann, *Relativity, thermodinamics and cosmology,* Oxford 1934;

A. Grégoire, *Immanence et transcendance,* Bruxelles 1939. *Les preuves scientifiques de l'existence de Dieu,* p. 138 - 157;

G. Mendélêev, *Le principe de Carnot et l'univers,* in « Scientia » gennaio-giugno 1945, p. 14 - 20;

E. Whitakker, *Space and spirit. Theories of the universe and the argument for existence of God,* Londra 1946;

J. Jeans, *I nuovi orizzonti della scienza,* Firenze 1943;

R. Paniker, *La entropia y el fin del mundo,* in « Rev. filos. », 1945, p. 285-319;

F. van Steenberghen, *La physique moderne et l'existence de Dieu,* in « Revue philosophique de Louvain », (1948) pp. 276-289;

G. Armellini, *L'universo nel tempo,* in *Scienza e mistero,* Roma 1948;

L. Fantappié, *Il problema di Dio e la scienza moderna,* in *Il problema di Dio,* Roma 1949;

L. Gialanella, *La scala del tempo cosmico,* in « Scientia » 1950, p. 1 s.;

R. Masi, *Il problema di Dio nella scienza fisica,* in « Acta III Congressus thomistici Internationalis », Roma 1950, p. 2141 s.

G. Lemaître, *L'hypothèse de l'atome primitif,* Parigi 1946; idem, *Rayons cosmiques et cosmologie,* Lovanio 1949; idem, *L'univers,* Lovanio 1951;

P. C. Landucci, *Esiste Dio?* Assisi 1951.

G. Gamow, *The creation of the universe,* New York 1952 (traduzione italiana, Milano 1956);

N. Milne, *The modern cosmology and the cristian idea of God,* 1952;

M. Grison, *Les problèmes d'origines. L'univers. Les vivants. L'homme,* Parigi 1954;

T. De Dominicis, *Fisica nucleare e creazione,* in « Doctor communis », 7 (1954), pp. 216-225;

P. Couderc, *Les théories de l'univers en expansion,* in « L'astronomie », 1953, gennaio; idem, *L'univers est-il en expansion?,* in « Scientia », 89 (1954), pp. 145-51;

L. Gratton, *Punti di vista moderni sul problema cosmogonico,* in « Scientia », 90 (1955), p. 115-124; 150-154;

P. Caldirola, *La scienza e la fine del mondo,* in *Il Simbolo,* vol. XIII, Assisi 1956, pp. 112-121;

A. Giret, *L'astronomie actuelle et la notion de Dieu,* 1956

A. Romanà, *Il mondo, la sua origine e struttura secondo la scienza e la fede,* in *Dio, l'uomo e l'universo,* Torino 1952, pp.47-107.

P. Carlo Prümm S.I.

I PASTI CULTUALI DELL'ANTICHITA' E L'EUCARISTIA

Sommario: A. I pasti cultuali in connessione col sacrificio nelle religioni dei popoli classici. I. Presso i Greci; II. Presso i Romani.

B. I pasti cultuali nei misteri. I. Il materiale: 1. nel gruppo greco (con riguardo alle diverse spiegazioni della omofagia); 2. nel gruppo orientale. - II. Diverse teorie: 1. La spiegazione sincretistica dell'Eucaristia secondo Loisy; 2. secondo Leipoldt. - III. L'idea di comunicazione con la divinità nei pasti cultuali pagani come preparazione alla Eucaristia.

A) *La sopravvivenza delle idee preistoriche e dei primitivi sul sacrificio e sul pasto sacrificale fino alla tarda antichità.*

Non c'è parte del rito religioso in cui le antiche usanze si siano meglio conservate che in quella del sacrificio. D'altra parte si comprende che la progressiva trasformazione del concetto di Dio, ossia il suo allontanarsi dall'altezza della fede divina, non poteva farsi notare altrove più che nel culto, sopratutto per quanto riguarda l'intenzione sacrificale.

Il sacrificio nei grandi primitivi della cultura poggia sul pensiero della assoluta maestà dell'Essere Supremo. I doni sacrificali sono solo i mezzi di nutrizione dell'uomo: dunque nello stadio della caccia e della vita nomade si tratta sopratutto di animali; tra i nomadi si introdusse molto presto anche il latte. E la osservazione più importante che W. Schmidt ricava da una visione di insieme unica nel suo genere sopra i vari

diversissimi fatti della storia delle religioni suona così: « Nelle culture dei pastori, dove i sacrifici (in prima linea sacrifici di ringraziamento) non sono ancora così frequenti, tanto meno si può parlare del fatto che si sia voluto dar da mangiare agli esseri celesti ([1]) ».

Dal sacrificio delle primizie si è sviluppato naturalmente il pasto sacrificale, e di conseguenza lo sforzo di entrare, nel corso di questo banchetto e per mezzo di esso, in una più stretta comunione con gli esseri celesti, anche in una comunione di mensa. Secondo SCHMIDT, l'origine dell'offerta di tutta la carne dell'animale immolato sarebbe da cercarsi in un sentimento di reazione, nel sentimento cioè di un terrore riverenziale atto a controbilanciare quello stato di confidente famigliarità espresso nel desiderio di una comunione di mensa con la divinità. ([2])

Comunque si voglia giudicare di questa ipotesi di SCHMIDT, questo è certo, che le prime forme di espressione di una nutrizione dell'Essere Supremo negli stadi primitivi della cultura (di cui SCHMIDT presenta la sintesi nell'ultimo volume del suo magistrale lavoro) sono quanto mai contenute. Si prega l'Essere Supremo di voler delibare, (« nippen ») secondo l'espressione di SCHMIDT ([3]), qualcosa del dono.

Così siamo giunti alla questione per noi centrale sull'origine dei pasti sacri, che talora si designano senz'altro superficialmente col nome di pasti sacramentali. A tale designazione soggiace la rappresentazione della manducazione della stessa divinità a cui si è sacrificato. Benchè intendiamo limitarci essenzialmente al mondo ambientale prossimo al cristianesimo primitivo appunto per comprendere la situazione di quel tempo, dobbiamo partire dai primi fatti religiosi a noi accessibili.

([1]) *Der Ursprung der Gottesidee XI (herausgegeben von* F. BORNEMANN, Münster 1955, 426. - L'Autore ha potuto servirsi del libro di A. VORBICHLER, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitgeschichte. Eine Begriffstudie* (St. Gabrieler Studien XV), Wien 1956.

([2]) *L.c.*, 426 sq.

([3]) *L.c.*, 423.

I. Sacrificio e pasto sacrificale presso i Greci.

1. *Il sacrificio omerico delle ossa femorali come residuo di un antichissimo rito sacrificale.* — La questione sulla natura dei pasti sacri presso i popoli dell'antichità classica è intimamente connessa con quella di tutto il loro culto sacrificale, e quest'ultima precisamente si trova ora in uno stadio di trasformazione e di assestamento.

Ciò che più colpisce nel sacrificio normale dei greci, come lo conosciamo già da Omero e come rimane valevole fino ai tempi più tardi, è il fatto che alle divinità si offrono le nude ossa delle gambe (μηρία) dell'animale sacrificato, avvolte in pelle grassa.

Nel volume « *Phyllobolia für von der Mühl* » (4) K. Meuli ha documentato lungamente l'enorme diffusione del costume già menzionato di conservare scrupolosamente (o meglio religiosamente) le « ossa lunghe » degli animali da pascolo o cacciati, costume che egli chiama « deposizione » secondo una interpretazione discutibile (perchè non può essere l'ultima parola).

Sulla impressionante conformità di questo costume col rito sacrificale delle ossa lunghe proprio dei greci l'autore di questo articolo aveva già richiamato l'attenzione tre anni prima del lavoro di Meuli (5). Secondo Meuli il sacrificio di animali dei greci non è niente altro che una uccisione compiuta ritualmente. La analogia della conservazione delle ossa delle gambe ci riporta appunto al rito di uccisione e di sacrificio dei popoli pastori dell'Asia (6).

Naturalmente sorge anche qui la domanda, come si sia giunti a questa notevole estensione del concetto di sacrificio a tutte le uccisioni di animali. Meuli non si pone questa domanda, e non sarebbe neppure stato in grado di rispondervi col suo ampio materiale etnologico, dal momento che la sintesi di Schmidt non era ancora uscita. Perciò le

---

(4) Sul titolo « Griechische Opferbraeuche » (pp. 185-288; v. spec. pp. 224-261).

(5) Nel suo *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1ª ed., Friburgo 1943, parte sul sacrificio.

(6) *L.c.*, p. 223.

conclusioni più importanti del materiale in questione rimangono per MEULI alquanto nell'oscurità. La principale conclusione sarebbe la seguente.

Dopo le più ricche prove raccolte da SCHMIDT in favore del senso sacrificale dell'offerta delle ossa femorali degli animali, non può esservi dubbio fondato che anche il senso dello stesso rito presso i Greci fu direttamente ed immediatamente *religioso,* cioè sacrificale. Di consequenza dobbiamo dire: Dall'inizio delle concezioni greche sul sacrificio vi furono le stesse idee nobili che ha trovato lo SCHMIDT presso i popoli che sono (dal punto di vista della storia culturale) molto arcaici. Presso di loro questi sacrifici sono chiaramente l'espressione della riconoscenza, anzi dell'adorazione della divinità. Dunque, se forse si osservano presso i Greci nell'età posteriore altre idee sacrificali le quali tendono verso l'idea di una nutrizione degli dei un po' grossolanamente concepita, ovvero anche di una manducazione di un essere divino (o di una forza divina), dobbiamo dire che qui si manifesta la legge della discesa, non dell'evoluzione progressiva.

2. *La spiegazione totemistica del sacrificio e del pasto annesso come unione con una forza vitale divina e il suo influsso sull'interpretazione di alcuni riti sacrificali antichi.* - MEULI si occupa molto, nel lavoro citato, della questione del come si sia giunti al costume rituale greco di donare alla divinità a cui si offre il sacrificio *le interiora* degli animali. Cerca di chiarire anche quel problema col ricorso ai costumi profani della caccia.

Si tratta apparentemente di una questione marginale, ma il modo con cui tale questione si è sviluppata nelle ricerche di storia delle religioni degli ultimi decenni, tocca molto da vicino il problema delle origini dell'Eucaristia come — si capisce — è stato posto delle cosidetta « spiegazione storico-religiosa ». Ma prima ocorre qui fare un passo avanti.

Grandissimo influsso sulle concezioni della storia delle religioni nei problemi del « pasto sacramentale » ha avuta la lunga nota di ROBERTSON SMITH, *Lectures in the Religion of*

Semites (7). Egli parte dal *fatto* di una pretesa antica credenza nella divinità dei mezzi di nutrizione, soprattutto grano e cereali.

Per questo si richiama al fatto che la forma primitiva di Adone e di Osiride, cioè di Tammuz, veniva messa sullo stesso piano con i cereali. Inoltre viene chiamato in causa il testimonio di Fausto Manicheo in Agostino, *Contra Faustum* XX, 2: I Manichei non consideravano Gesù come una figura storica, nato da una madre umana con la cooperazione dello Spirito Santo. Per essi egli sarebbe piuttosto il nutrimento umano, che si coglie in ogni albero fruttifero, prodotto dalla forza della terra e dell'aria.

La tendenza che qui vediamo in R. SMITH è quella di un ampliamento della idea di parificazione di cibo sacrificale e divinità. Non possiamo in ciò non notare il grave errore metodico di fondarsi anche su concezioni posteriori apertamente teosofiche e panteistiche come quelle di Fausto.

Ma il materiale fondamentale per la tesi del carattere « sacramentale » di molti banchetti sacrificali è dato a SMITH dalla sua teoria, che gli animali del sacrificio originariamente fossere i *totem della stirpe*. L'uccisione dell'animale sarebbe dapprima avvenuta finchè i fratelli del *totem* rafforzassero i legami che li univano con l'animale onorato come dio appunto mangiando di questo. SMITH credeva a una diffusione del totemismo molto maggiore di quanto non venga oggi comunemente ammessa, e tutta la sua teoria sul totemismo è influenza dall'aver concepito l'origine del totemismo in un tempo troppo remoto. La correzione di quest'ultimo dato è uno dei meriti principali di W. SCHMIDT insieme con altri studiosi come A. LANG ecc.

La stessa tendenza, di generalizzare la manducaziione del dio come fenomeno religioso si mostra anche nel libro di E. REVTERSKIÖLD, *Die Geschichte der Speisesakramente* (8), come pure un excursus di A. DIETERICH sopra il pasto sacramentale nel suo libro *'Eine Mithrasliturgie'* ».

(7) Ediz. STANLEY A. COOK, London 1927, *p.* 596 ss.
(8) *Heidelberg*, 1912.
(9) 2ª ediz. 1910, edito a cura di R. WÜNSCH.

La propensione a una simile generalizzazione non si è ancora del tutto acquietata. Lo dimostra precisamente una nuova *controversia sopra il senso della manducazione degli* σπλάγχνα nel culto sacrificale greco.

E' vero che tale controversia nei suoi particolari interessa solo la storia della religione greca. Notiamo solo come cosa caratteristica che anche uno studioso del rango di P. STENGEL ha creduto di veder verificato il concetto della manducazione del dio stesso, il « pasto sacramentale », in un rito parziale del sacrificio greco, cioé nella manducazione delle interiora.

L. ZIEHEN ha sollevato obbiezioni in contrario nel suo articolo « Griechische Opfer » (il sacrificio presso i greci) ([10]). Egli vorrebbe ritenere solo il fatto che in queste interiora si è vista la sede della vita e per questo ci si affrettava a consumarle.

E' interessante vedere come il rapporto cronologico tra la concezione di « puro dono (ἀπαρχή) alla divinità » e « offerta di un cibo alla medesima » viene ancora inteso da L. ZIEHEN proprio il contrario di quanto appare ora di fatto dal materiale raccolto di W. SCHMIDT dagli stadi primitivi di cultura ([11]). Secondo ZIEHEN l'intenzione di offrire agli dei il sacrificio come puro dono si sarebbe manifestata in un tempo più tardivo, in quanto più sobria rispetto a quella della primitiva intenzione mistica della reale partecipazione degli dei al banchetto (partecipazione che egli chiaramente mette a pari col pensiero della nutrizione della divinità) ([12]). L'errore sta forse principalmente nell'aver voluto interpretare troppo grossolanamente le testimonianze primitive sull'invito alla divinità a degustare del banchetto ([13]).

Il rito della manducazione delle interiora è del resto anche in sè molto interessante in quanto W. SCHMIDT, mentre MEULI non vi aveva visto che un antico costume di caccia ancor oggi conservato in costumanze di uccisione delle tribù di cacciatori,

---

([10]) Nella *Realencyclopädie der Klass. Altertumswissensch,* di PAULY-WISSOWA-ZIEGLER.

([11]) Sul carattere del sacrificio anche della cultura arcaica pastorale e nomadica come sacrificio delle primizie (*Primizialopfer*) v. SCHMIDT l. c. 391 e passim.

([12]) L. c. p. 622.

([13]) Cf. quanto si è detto a p. 2 sul rispettoso riserbo delle richieste dei primitivi alla divinità di voler « delibare » dal cibo.

ha dimostrato che anch'esso è un antichissimo costume sacrificale. Così ne segue che v'è qualcosa di più che non la semplice riverenza verso la vita, che MEULI vedeva generalmente dietro questa usanza ([14]). E' la coscienza dell'origine della vita dell'Essere Supremo. La concezione che vede la sede della vita, pensata come indipendente, negli animali sacrificati e specialmente nelle loro interiora è un decadimento posteriore dell'altezza della primitiva concezione religiosa.

M. P. NILSON in un capitolo sul sacrificio greco antico, nella sua « Geschichte der griechischen Religion » ([15]), ha bensì esteso, trattando del « sacrificio sacramentale », questo concetto al sacrificio del bue offerto nelle feste *bufonie*, cioè dell'animale da aratro che rappresentava la semente e veniva manducato dopo l'uso primaverile per l'aratro, ma che era prima studiosamente nutrito un intero anno.

Tuttavia è chiaro che questo sacrificio va spiegato partendo dalla ideologia di culture non già originarie, ma posteriori, cioè di carattere agrario. In base ha luogo ciò di cui si è già parlato, cioè una personificazione e una divinizzazione della *forza vitale*, che si coniderava presente nella vegetazione come nel mondo animale e si cercava di influenzare in maniera magica per rendersela utilte. Il segno di questo è precisamente la nutrizione diligente del toro delle « bufonie ». Ciò ha portato anche a nuove premesse per quella trasformazione del banchetto sacrificale, che originariamente veniva concepito solo come *in presenza* della divinità e più tardi, in stadi posteriori di cultura, fu tenuto anche *in comunione con essa.*

Solo a questo punto si venne alla concezione di una nutrizione di una « forza divina » incorporata negli animali sacrificati (o anche in cibi vegetali). Tale concezione NILSSON vorrebbe considerarla come un dato di fatto, per quanto riguarda l'antica cultura greca, per la omofagia dionisiaca, cioè la man-

([14]) *L. c.*, p. 283.
([15]) 2ª ediz., MÜNCHEN 1955; usiamo la 1ª ed. (1943), p. 140 ss.

ducazione di un animale selvatico. Rimettiamo la discussione essenziale alla parte seconda. Per ora notiamo:

Il Nilsson concede che soltanto l'origine di questo fatto rituale della omofagia ricordato da Euripide nelle Baccanti ([16]) si radica nella ideologia dei culti della fecondità della terra, mentre i greci, quando le loro donne nell'entusiasmo dionisiaco per un breve periodo dell'età arcaica praticavano realmente questa manducazione dell'animale crudo, non ne hanno già forse più compreso il significato originario.

Anche prescindendo dall'introdursi delle ideologie della cultura agraria, fortemente tinta di magia, *l'elemento magico poté introdursi* assai facilmente nelle azioni sacrificali, *attraverso una mutazione* psicologicamente comprensibile *degli stessi riti sacrificali.*

Il pensiero, che la *materia* sacrificale viene santificata attraverso il rito del sacrificio stesso, in quanto entra nella sfera del divino e così partecipa anche in qualche modo alla forza della divinità, è in se stesso concepito ancora con pura religiosità. Era però prossima la tentazione, dopoché si venne in contatto col concetto di forza di stadi di cultura secondari, di personificare come una forza anche questa santità di cui si rivestiva la materia sacrificale, staccandola così dalla divinità (o dagli dei, da cui nel corso di degradazione dello sviluppo religioso la divinità si veniva differenziando).

Indi si sviluppò dall'interno una contaminazione dell'idea sacrificale con la magia. I riti suscitano, attraverso il loro esatto compimento, una determinata potenza. E' comprensibile che idee di forza dovevano unirsi sopratutto col sangue, che al pensiero primitivo appare come la sede preferita della forza vitale. Il sangue poteva allora tra l'altro venir concepito come un mezzo per conservare e aumentare la forza vitale degli dei, che ci si rappresentava come limitati.

Presso i greci però il pensiero che la parte di sacrificio offerta alle divinità fosse destinata a *nutrire gli dei superiori,* cioè una concezione magica di questo uso rituale, non ha mai

([16]) v. 139.

dominato le loro concezioni sacrificali. Pur con tutta l'umanizzazione degli dei si aveva una concezione troppo alta delle divinità olimpiche. Il loro cibo doveva essere nettare e ambrosia.

Naturalmente anche questa concezione abbastanza elevata venne in conflitto con la concreta interpretazione che gli dei occasionalmente prendevano parte almeno ai pasti dei loro amici, e non si può negare che di fatto il senso del sacrificio col bruciamento della vittima veniva grossolanamente compreso dal popolo quasi che gli dei si nutrissero del profumo del sacrificio. Questa concezione viene senza dubbio presupposta, tra gli altri, dallo stesso Aristofane e utilizzata a disprezzo delle divinità.

3. *Offerte di cibi nel culto dei morti e delle divinità domestiche.* - Ma è in tutt'altra linea che va cercata l'origine della nutrizione degli dei nel culto (inteso nel senso vasto della parola). C'è un gruppo di esseri, che ci si rappresenta, per motivi assai comprensibili, come bisognosi di cibo. *Sono i morti,* e anche quelli tra i morti che furono assunti tra *gli eroi.* Per questo si pone presso la loro tomba nutrimento liquido, e sopratutto in tempi antichi anche il sangue di animali sacrificati. La particolarità della nutrizione dei morti e le differenze da tutti i sacrifici di cibi si mostrano sopratutto nel fatto che presso i greci, a differenza dei romani, non si parla affatto di un pasto comune dei viventi e dei morti; le istituzioni di banchetti comuni nel culto degli eroi hanno origine solo nel tempo ellenistico ([17]).

Psicologicamente è facilmente comprensibile che in seguito si siano offerti pasti anche alle divinità inferiori, non di grado olimpico, come agli *dei della casa.* Si faceva ciò su appositi piccoli tavoli. Così si onoravano sopratutto anche *i dioscuri* ([18]), il cui culto più tardi ebbe una grande importanza anche in Roma. Forse questo si spiega col fatto che essi originariamente passavano per eroi. Così pure il costume di invitare

([17]) Nilsson, *o. c.,* p. 165 s.
([18]) Nilsson, *l. c.,* p. 383 sg.

famigliarmente i dioscuri al banchetto sarebbe connesso col fatto che rappresentano il tipo degli « dei propizi θεοὶ ἐπήκοοι », (*Nahgötter*) assai diffusi nell'ellenismo.

Se si offrono banchetti agli dei superiori, cosa che si riscontra qua e là presso i greci, ciò avviene separatamente dal sacrificio. L'altare greco sta davanti al tempio; i cibi per gli dei vengono posti su un tavolo nel tempio stesso. Questo costume, dove esso appare, è in relazione con *la fede nella epifania* di singoli dei in tempi determinati. Così Apollo doveva tornare ogni anno a Delfi da un viaggio nelle regioni iperboree, e per questo tempo sono fissate le « *Teoxenie* » di cui ci testimoniano due inni conservati fino a noi. Tutti i ricercatori seri sono d'accordo che le Teoxenie non hanno nulla a che vedere colla « manducazione sacramentale della divinità »: così NILSSON ([19]) e anche MEULI ([20]).

Così abbiamo considerato in sintesi e illuminato, quanto è possibile, dalle sue origini, il materiale sul banchetto cultuale nella religione ufficiale e popolare greca, almeno nelle sue linee fondamentali. Non abbiamo trovato il concetto della « manducazione della divinità » all'infuori dell'omofagia ([21]). Essa sta però, come fu già accennato, a parte per i suoi rapporti retrospettivi con la cultura agraria, e la si suole abitualmente, benchè solo in parte con ragione, annoverare tra i banchetti misterici.

Anche il pensiero di offrire alle divinità stesse una parte del banchetto come cibo si è manifestato nella storia delle religioni come secondario, non come primitivo. E' già una prima materializzazione del rito sacrificale degli stadi più antichi.

Questo risultato non è però senza un contributo positivo per la questione di una preparazione del mondo antico all'Eucaristia. Fin dalle culture antiche anche nel mondo greco l'ansia di uno stare insieme con la divinità ha cercato la sua espres-

([19]) L. c. 124.

([20]) L. c. 188.

([21]) Sia notato che questo nome « omofagia » occorre raramente presso gli scrittori antichi. E' usato per esempio da PLUTARCO, *De defectu oraculorum*; ma già Euripide nelle « Baccanti » 139 ha la parola ὠμόφαγον.

sione nel banchetto sacrificale, anche se talora si è poi sviluppata in direzioni aberranti. Ebbene, è proprio questa brama di comunione con la divinità che costituisce una generale predisposizione umana a cui il Signore si è ricollegato con la istituzione dell'Eucaristia.

II. Pasti cultuali presso i Romani.

La religione romana viene assai poco in questione come ambiente importante per la storia primitiva del cristianesimo. Si tratta infatti della religione di una sola città, anche se capitale dell'impero, e nessuno si è richiamato seriamente al patrimonio religioso romano per una « spiegazione storico-religiosa dell'Eucaristia ». Pure per completare il quadro sui pasti sacri dell'ambiente del primitivo cristianesimo può avere un certo interesse lo stato della questione per la religione romana ([22]).

Presso i romani, come è noto, tutto si riduce al compimento più esatto possibile delle cerimonie sacrificali tradizionali. Anche l'osservazione di una anormalità corporea nell'animale durante lo stesso sacrificio poteva impedire che il « *sacrificium* » divenisse « *litatio* », cioè immolazione sanguinosa, e si doveva ricominciare da capo ([23]).

L'idea di cercare una comunione con la divinità attraverso il sacrificio non è dunque presso i Romani così sviluppata come

---

([22]) Cf. P. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed. München 1912, p. 480.

([23]) Ciò vale sopratutto per il fatto che gli extra-visceri formano il dono alla divinità. Tutto il resto viene attribuito al pasto degli uomini. Non si parla di sacrificio delle ossa femorali (delle cosce, μήρους). Inoltre nei servizi cultuali romani è solo ammesso un determinato cerchio di persone. Se J. Toutain nel suo articolo « Sacrificium-Romae » nel Dictionnaire di Daremberg-Saglio IV 979 scrive: « *Dans les sacrifices publics, la porrection des "exta" ressemblait vraiment à la présentation d'un plat savamment préparé* », ritorna alla mente il materiale addotto da Meuli dai costumi dei popoli cacciatori.

presso i Greci. Essi cercano piuttosto la *pax Deum*. Se si pensava che la pace fosse minacciata attraverso un « *prodigium* » straordinario, ci si attaccava volentieri in tempi posteriori al rito dei *lettisterni*, cioè dell'accoglienza ospitale a mensa degli dei. Esse hanno preso il nome dal fatto che si mettevano le immagini degli dei sui divani del banchetto per imitare quanto più possibile da vicino i costumi dei banchetti di quel tempo. L'origine greca di questo costume, che viene comunemente affermata, non è del tutto certa, benché questa maniera di culto venga impiegata sopratutto per culti extraromani (per gli dei del cosidetto « ritus graecus »). Si è anche proposta l'origine etrusca dei lettisterni romani ([24]).

Si è anche tentato di trovare nei riti di Roma la teoria di Smith del sacrificio come tentativo di venire a contatto con l'animale del totem, con l'inclusione di ciò che fu chiamato « pasto sacramentale » ([25]).

Toutain sostiene che nelle fonti manca ogni appoggio per per tali affermazioni. Egli chiude il suo articolo con questa constatazione: *A l'époque historique, les rites sacrificiels du culte romain, où la conception du sacrifice banquet est encore très visible et très nette, ne renferment aucun indice de la conception du sacrifice communiel.*

B) *I pasti cultuali nei misteri.*

L'elemento di novità che le celebrazioni dei misteri portano rispetto al culto antico, è comunemente inteso, secondo un modo di vedere imperante tra i non cattolici e non raramente perfino tra cattolici, come il momento della « presenzialità cultuale di eventi salvifici » che ha luogo nelle celebrazioni misteriche.

Se questa concezione viene estesa al banchetto cultuale, (che occasionalmente è usato in questi riti), sembra allora sor-

---

([24]) Cf. La sintesi dello stato attuale delle spiegazioni in Meuli l. c. p. 197 nota 3.

([25]) Cf. la opinione di Salomone Reinach, citata da Toutain, l. c. p. 980.

gere una sorprendente somiglianza di questo pasto con il significato dell'Eucaristia, che è essenzialmente « memoria passionis ». E si comprende pure perchè si è cercato di spiegare l'Eucaristia da questi banchetti misterici pagani non solo fenomenologicamente, (ciò che naturalmente non è possibile che con l'abbandono della fede nell'autenticità dei racconti sull'istituzione), ma anche dal punto di vista genetico.

Il primo gruppo di *questioni da distinguersi* qui, riguarda la fenomenologia dei culti pagani e dei banchetti cultuali. La questione complessiva ha molti aspetti.

1) V'è anzitutto il problema storico, cioè se l'asserita relazione retrospettiva dei riti a un evento mitico, quale veniva narrato nella leggenda cultuale, realmente esista, e se tale relazione sia soltanto per punti marginali della leggenda o per il nocciolo di essa.

2) Ammessa l'ultima ipotesi per questo o quel caso, rimane ancora un'altra questione, cioè quale senso abbia avuto quell'evento leggendario (in altre parole il mito stesso nella sua totalità) a cui si riferisce questo sguardo retrospettivo. Anche prescindendo del tutto dal fatto che si tratta di un racconto mitico, non di una narrazione storica, la domanda è più profonda se il mito abbia saputo qualcosa di una spiegazione soteriologica dell'avvenimento fondamentale che esso racconta.

Solo in secondo luogo si pongono le domande propriamente teologiche e pertinenti alla storia della Chiesa antica, specialmente primitiva.

1) Prima di tutto la questione fondamentale (o, se si vuole, teoretica): si può contare sul fatto che la Provvidenza si sia servita di tali sviluppi storico-religiosi nel paganesimo, per preparare meglio i pagani ad alcuni determinati punti del messaggio cristiano, in particolare all'Eucaristia?

2) La Chiesa antica specialmente apostolica ha avuto il senso (e lo ha espresso) che questo caso, la cui affermazione non sembra dar luogo di per sè a difficoltà, si è veramente realizzato?

3) E' psicologicamente verosimile che i primitivi cristiani, oltre a quel poco che le fonti accennano sulle relazioni tra cristianesimo e misteri, abbiano posto attenzione ai culti misterici?

Converrà tener presenti questi punti nella seguente esposizione del materiale e nel giudizio delle ipotesi costruite su di esso.

I. Prima di tutto bisogna dare uno sguardo di insieme sul *materiale documentario pagano*. Dove si trovano le testimonianze di banchetti nell'antico culto misterico?

Primo. *Nel gruppo dei misteri greci.*

1) La seconda azione, descritta nel cosidetto *synthema* (sentenza cultuale) di Eleusi, trasmesso da Clemente di Alessandria, suona così: « Io ho vebuto il Kykeon ». Il Kykeon è un calice di contenuto misto, e la bevanda è certamente una memoria liturgica del calice che era stato porto a Demetra nella casa del re Keleos di Eleusi, allorchè essa, nella sua angosciosa ricerca della figlia perduta Persefone, era giunta a questa città.

2) Mentre questo fatto cultico è facilmente comprensibile in sè e nel suo significato commemorativo, il secondo esempio di un antico banchetto misterico greco, *l'omofagia dionisiaco-orfica*, è gravido di problemi intricati, come in parte già fu visto sopra.

a) Al tempo più antico del culto di Dionisio ([26]) appartiene la notizia, tramandata in testi poetici, della manducazione di carne cruda da parte delle furiose cultrici di Dioniso. Non v'è motivo di dubitare come già si disse sul reale esercizio di questo barbaro costume nel grande tempo del movimento fanatico dionisiaco, nei secoli greci arcaici (sec. VIII-VII). Ma è del tutto inverosimile che esso fosse ancora in uso nel tempo classico, nei monti del Parnaso o in Beozia, dove lo pongono le te-

([26]) Le notizie più importanti per il tempo antico si trovano ben esposte in N. Turchi, *Fontes Historiae Mysteriorum*, Roma 1923, nel capitolo *De mysteriis orpheo-dionysiacis* IV, *De orgiis Bacchicis et omophagia.*

stimonianze poetiche. Del resto la cosa si svolgeva all'aria aperta, e quindi si può appena parlare di un uso misterico.

b) V'è una testimonianza di iscrizione, che commemora per la città dell'Asia Minore Mileto l'uso di mettere da parte pezzi di carne cruda. Ma il culto in cui ciò aveva luogo era un culto di stato a Dioniso; l'ufficio del sacerdote e della sacerdotessa in esso veniva regolato per così dire, dal diritto pubblico della città. Siamo dunque di nuovo fuori dai misteri propriamente detti ([27]).

c) Di un dilaniare di esseri viventi praticato nei culti fanatici di Dioniso si parla solo più in alcuni dati incerti della cortigiana Hispala, a cui si riconduce il resoconto di Livio sopra lo scandalo dei Baccanali nella Roma repubblicana ([28]). Ivi tale costume appare nella lista delle criminose mollezze, che avvenivano in occasione delle riunioni degli iniziati (mysti) di Dioniso in un boschetto presso il Tevere.

3) Ora certamente non abbiamo bisogno di basarci sulla forma civilizzata della manducazione di carne cruda, come essa veniva permessa in Mileto sotto la sorveglianza statale, nè sulle degenerazioni della Roma influenzata dall'Ellenismo per spiegare l'origine del rito della omofagia.

La determinazione del *significato originario della omofagia dionisiaca* costituisce un vero enigma e preoccupa gli esperti.

a) Spiegazione dinamica col concetto di Mana o Orenda.

Una parte dei moderni, tenendo conto in particolare delle ricerche etnologico-religiose, applicano volentieri la categoria degli Orenda o Mana, cioè forze che ci si rappresenta come impersonali, che l'uomo ritiene in sé superiori a lui, ma di cui pure egli crede di potersi impadronire. La categoria confina col magico,e i riti su di essa costruiti non sono spesso altro

---

([27]) Il testo non si trova nella raccolta di fonti di TURCHI. Cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* II, Berlino 1932, pp. 370 sg.

([28]) Historiae 39, 14 sgg. (= TURCHI, Fontes Nr. 32).

che magia. Senza per altro voler direttamente attribuirgli questa qualifica inferiore di attività magica. NILSSON, che è certamente ora il più grande conoscitore della religione greca, vorrebbe ordinare in qualche modo la omofagia alla primitiva fede nella forza (*Machtglauben*). Si sarebbe cercato di incorporarsi la forza vitale, che si credeva abitare nella carne cruda ([29]). Questo modo di concepire deve essere sempre considerato come quello di uno specialista eminente. Non ne ricaviamo la constatazione che se questo pensiero stesse a base della omofagia, si sarebbe contenuto in ogni caso totalmente nel cerchio dell'elemento naturale e biologico, di cui sarebbe un passo più avanti verso rappresentazioni di vita più elevate. Pure la primitiva credenza nella vita è stata di fatto spesso sublimata, nell'ambito dei culti che l'hanno come loro presupposto, sopratutto attraverso la conversione che le si dava verso una vita dell'al di là. A questi culti appartengono tutti i culti della vegetazione, i cui culti segreti ellenistici orientali non sono che una tarda diramazione.

Con ciò non si è ancora detto che questa concezione della vita dell'al di là nei misteri si sia essenzialmente elevata rispetto alle concezioni correnti della religione popolare sulla escatologia. Ciò che si può stabilire è solo il fatto che il mutamento delle antiche concezioni sull'al di là non raramente si è fatto risentire anche nella configurazione delle speranze collegate ai misteri ([30]).

Naturalmente la omofagia, secondo la spiegazione di Nilsson, anche se la concezione di forza che le sta alla base (e su cui conta il ricercatore), si fosse in qualche modo sublimata nel corso del tempo, non si sarebbe senz'altro sviluppata fino al pensiero di una manducazione della divinità. Questo verrebbe in questione solo per quei luoghi di culto dionisiaco, dove ci si rappresentava il dio stesso come animale, e dove

([29]) *Gesch. der griech. Rel.*, I Monaco 1941, 1945 s.

([30]) Ciò risulta tra l'altro chiaramente dai due ultimi grandi lavori di F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942), e *Lux perpetua* (postumo, Paris 1949).

il culto di fatto si trovava nello stadio animale di una cerimonia « teriomorfa ». Così sembra essere accaduto nell'antica Argos, dove le donne salutavano il dio come « santo toro » (ἅξιε ταῦρε). Per le donne beotiche ed attiche, a cui si attribuisce nelle fonti antiche il selvaggio vagare sul Parnaso con il dilaniare dei caprioli, non è per nulla accertata una simile credenza.

b) La spiegazione di W. F. Otto, che ha scritto un libro in molti punti assai problematico ([31]), ammette che la manducazione cruda dionisiaca presupponeva una sorta di unione con la divinità, non veniva però considerata come un mezzo per tale unione. La stessa frenesia cultica era come una specie di divinità; la possessione maniaca (enthusiasmos) nel pieno senso originario greco della parola.

Quasi nello stesso tempo, indipendentemente da Otto, A. J. Festugière ha anche proposto una simile spiegazione ([32]).

Questa spiegazione, in fondo puramente psicologica del rito, si raccomanda per il fatto che oggi si riconosce sempre più chiaramente come il movimento fanatico dionisiaco è un derivato dello Sciamanismo asiatico e dell'Europa orientale. La constatazione recentissima, che il nome del dio è anche testimoniato ([33]) dalle tavole minotiche anche della scrittura B non è per nulla in contraddizione con questo presupposto. Il culto dionisiaco cretese non deve necessariamente aver avuto le stesse caratteristiche del culto dionisiaco dei secoli greci arcaici.

La sintesi di W. Schdt sui popoli cacciatori e pastori asiatici sembra per altro non contenere nulla che possa venir in questione come parallelo immediato alla omofagia greca nel cerchio dello Sciamanismo. Si parla, è vero, di un sacrificio cruento di un capretto in occasione della iniziazione degli sciamani, e di riti di sangue ([34]).

([31]) Frankfurt a. M.

([32]) Dapprima in un articolo su Dioniso nella *Revue Biblique* 1945.

([33]) Cf. V. Ehrenberg nella *Historische Zeitschrift* (1956), fasc. 1.

([34]) Questo è principalmente un chiaro modello del *kriobolium* di Bellona e nel culto di Cibele.

c) Ia leggenda del dilaniamento del re tracio Penteo, nemico del culto di Dioniso, da parte delle invasate donne di Tracia, non si può porre come un fatto a cui si riferisca il dilaniamento delle bestie selvagge da parte delle Menadi.

Benchè vi possa essere in questa leggenda un nucleo storico ([35]), nella sua prossima configurazione essa è stata determinata piuttosto dal rito. (Questa relazione tra leggenda e rito deve essere mantenuta ancora più decisamente per la leggenda del dilaniamento del mitico cantore Orfeo).

d) Non è possibile, come è il caso per i misteri eleusini, trarre alla luce *una leggenda di Dioniso* come una specie di fondamento per il rito della omofagia. Infatti il Dioniso del culto greco antico, e a questo appartiene la omofagia, è *quasi privo di mito*. I pochi elementi mitici inseparabili da lui, cioè la sua nascita dall'unione di Zeus con Semele (una figura mitica in cui l'indogermanista viennese P. KRETSCHMER vuol riconoscere la parola frigia antica per terra), come pure il racconto delle sue nozze con Arianna (Ariadne), rappresentate nel quadro centrale del ciclo di dipinti della cosidetta Villa dei Misteri, dimostrano che anche Dioniso originariamente è un eroe della vegetazione. Egli fu in seguito, cosa che non riuscì ai suoi parenti Adone e Attis, elevato alla dignità di divinità superiore, secondo la mente greca a dio olimpico. Perciò non poteva più morire, come fanno altrimenti per lo più gli dei della vegetazione, che nel loro destino rappresentano il corso della vegetazione ([36]). Perciò manca anche nel Dioniso greco olimpico il racconto di una passione.

Una sola debole risonanza del fatto che egli rappresenta anche il lato transitorio della vita naturale si è conservata nel racconto della sua periodica scomparsa e del periodico ritorno. Con questo fatto è

([35]) Essa ci illumina sulla resistenza che il movimento fanatico dionisiaco greco-arcaico dovette incontrare da parte dei tutori dell'ordine pubblico.

([36]) L'unico elemento per cui gli dei greci si differenziano sostanzialmente dagli uomini è la immortalità. Benchè il nome di Dioniso fu scoperto nelle iscrizioni micenee della cosidetta scrittura lineare B, resta ancora da vedere in quale misura ha conferito questa figura alla formazione del Dioniso greco.

connesso l'uso di celebrarlo nelle cosidette feste trieteriche, cioè alla distanza di due anni, non soltanto nell'Asia Minore, ma anche in Delfi. Ma esiste anche un Dioniso di tutt'altra specie, con cui è connesso un mito di passione. E' il Dioniso dell'orfismo.

e) Spiegazione attraverso il ricorso al mito orfico dello smembramento e divoramento di Dioniso da parte dei Titani. - E' necessario di entrare in alcune particolarità del mito orfico.

L'orfismo narra di un triplice Dioniso. Il primo (Phanes) è una figura astratta mitologica, e appartiene alla cosmogonia e teogonia orfica.

Il secondo Dioniso è il figlio di Zeus e della sua figlia Persefone, e a richiesta di Era, gelosa di Persefone, viene dilaniato dai Titani. (Il particolare ulteriore, che i Titani *abbiano divorato le sue membra* con eccezione del cuore, salvato da Atena, è testimoniato per la prima volta presso autori dell'epoca imperiale, ma è già presupposto da autori precedenti) ([37]).

Si è perciò portati ad interpretare il rito greco antico dionisiaco del dilaniamento di animali viventi e della manducazione della carne cruda come il riflesso cultico del mito orfico dello smembramento di Dioniso. Vi sarebbe però ancor da notare (secondo la nota legge della priorità del rito sulla leggenda corrispondente) che il rito, quello strano smembramento, ha il diritto di essere considerato come anteriore alla leggenda orfica. La leggenda sarebbe poi un tentativo di spiegazione del rito.

Il motivo dell'inghiottimento (senza smembramento) si incontra già in una fase della teogonia e cosmogonia orfica, che miticamente antecede la storia del secondo Dioniso.

La cosmogonia orfica è, come oggi si sa, nelle sue parti veramente arcaiche che bisogna riconoscere come tali in parte contro l'opinione del notevole studioso dell'orfismo, Linforth, dipendente da miti pre-

([37]) Le singole testimonianze si vedano nell'articolo di prossima pubblicazione dell'Autore: *Mystères*, in *Dictionn. de la Bible, Supplément.*

greci propri di una vasta unità cultuale che si è estesa in altri tempi fino all'India e all'Oceania. Il motivo dell'inghiottimento è stato però recentemente anche riconosciuto come un mezzo mitologico attraverso il quale popoli dell'Asia Minore come gli Hurriti semplificavano un panteon divenuto troppo complesso. Si faceva semplicemente divorare un dio da un'altro dio. Le relazioni di questi miti orientali che si estendono anche alla teogonia esiodea (la quale in più d'un aspetto collima con l'orfica) sono state studiate negli utimi anni con interesse anche da filologi classici, tra gli altri da ALBINO LESKY di Vienna ([38]).

Il motivo dell'inghiottimento appare una seconda volta nel mito orfico di Dioniso: lo stesso Zeus divora il cuore del fanciullo che Atena ha salvato. Viene il terzo Dioniso, che Zeus genera con Semele. Così si è acquistato il contatto col Dioniso olimpico. A questo Dioniso non manca però il contatto col secondo e anche col primo, il quale pure è entrato in Zeus attraverso l'inghiottimento. A questo terzo Dioniso Liseo il fugatore degli affanni (il nome potrebbe però assai prosaicamente essere in relazione con la qualifica di Dioniso come Dio del vino), si riallacciano pure le vaghe speranze escatologiche che, sopratutto nell'epoca imperiale, si riattaccavano generalmente a Dioniso. Questo il mito. Possiamo constatare:

a) Nella leggenda di Dioniso orfico abbiamo senza dubbio il risultato di una riflessione sopra l'origine del male nell'umanità. Gli uomini sono progenie dei Titani, formati dalle loro ceneri. In questo sono colpevoli, ma di una colpa concepita in maniera puramente fisica, anzi corporea. La salvezza sta nel valorizzare quell'elemento più alto che essi hanno già ricevuto in sè come eredità dei Titani. Questo porta alla ascesi orfica. Ma essa è in fondo autoliberazione. Come si può qui, malgrado il legame genealogico, parlare di un mito di salvezza?

In ogni caso il secondo Dioniso dell'Orfismo si comporta nel suo destino in maniera totalmente passiva.

([38]) Basti qui per l'orientamento il rimando a P. MERIGGI, *Miti di Kumarpi, il Kronos currico,* in *Athenaeum,* 31 (1953) 101-57.

b) Soltanto ad un esame esteriore può venire in mente, di concepire il costume greco antico della omofagia, per la cui spiegazione ci siamo addentrati in questo excursus sopra la leggenda orfica, come un riflesso cultico dell'uccisione di Dioniso da parte dei Titani.

L'azione dei Titani passava come il più grande delitto. L'impressione immediata che il racconto orfico dell'azione dei Titani contro Dioniso vuol risvegliare (insieme con ciò che vi è connesso e con la motivazione data nel mito) è che essa fu un atto di tremendo odio. Non si poteva dunque pensare a creare un « sacramento » dalla sua ripetizione quasi letterale in un barbaro rito sanguinoso. Del concetto che si introduce nella pretesa analogia cristiana del sacrificio della Messa, cioè di una istituzione divina della rappresentazione cultuale incruenta di un sacrificio cruento, non v'è affatto traccia nel caso delle relazioni tra rito della omofagia e mito di Dioniso.

4) Del resto, e questo è decisivo, mito e rito in quest'ultimo caso non si trovano nello stesso fenomeno del culto di Dioniso ([39]) ma il mito nell'Orfismo e il rito nel culto « semipubblico » arcaico dionisiaco (e in alcuni rami ellenistici di esso). Per quanto ne sappiamo fin'ora, esse sono due cose ben distinte.

f) *Che cosa dicono ora gli stessi antichi interpreti dei miti sul senso dello smembramento e manducazione di Dioniso?*

Una delle spiegazioni antiche più importanti che noi conosciamo si collega appunto con quella che fu stabilita essere l'impressione immediata della narrazione. Come è stato dimostrato dall'accurata ricerca di J. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* ([40]), si trovano però solo in

([39]) E' vero che questa separazione l'hanno riconosciuta non pochi ricercatori. Secondo essi l'Orfismo non è che una particolare specie del culto dionisiaco. Tuttavia rimane tra i due una differenza notevole. Gli inni orfici, opera letteraria del tempo dell'impero, lasciano riconoscere che allora si celebrava un pasto anche nelle riunioni private orfiche. Ma di fronte alla svaporizzazione dell'orfismo che appare in questi anni, si può pensare che questi pasti non avevano più alcuna relazione col mito orfico. Deve essere stato un pasto comune, come d'uso nei ritrovi di tutti i « thiasoi » del tempo.

([40]) Berkeley 1943.

età tardiva due spiegazioni una accanto all'altra: la prima pienamente razionalistica, la seconda elevata a filosofica. La prima considera Dioniso semplicemente come la personificazione del tralcio e il suo (originario) venir strappato come rappresentazione mitica del trattamento del tralcio da parte dei vignaiuoli. Così si legge già presso Diodoro, e uno stimato storico moderno delle religioni, H. JEANMAIRE ([41]), ha costituito su ciò tutta la sua spiegazione sull'origine del culto di Dioniso, non riconoscendo alcun netto distacco tra la venerazione olimpica di Dioniso e l'Orfismo.

L'altra spiegazione introduce elementi etici e di mistica del numero, ed è senza dubbio un puro ritrovato antico dei dotti.

Vediamo dunque che fondamentalmente, anche nella coscienza della libera spiegazione mitica degli antichi, non corre alcuna linea chiara di intellezione della leggenda orfica o dionisiaca da parte del rito della manducazione cruda della omofagia.

Il lettore ci vorrà scusare di averlo importunato con questi astrusi fatti, riti e leggende di storia delle religioni.

Sta però il fatto che realmente si è portata la omofagia come uno dei più importanti modelli precursori dell'Eucaristia e come un impulso storico verso la formazione dell'idea della Eucaristia come una manducazione divina. E non si può mostrare meglio la falsità di una tale tesi che presentando un po' più da vicino i fatti pagani nella loro cornice originaria, come li vede oggi la ricerca recente.

Vi siano pure quante si vuole incertezze nei particolari, pure si vede chiaramente che si tratta di un tutt'altro mondo di quello presentatoci dal cristianesimo ([42]).

([41]) *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Parigi 1951.

([42]) Nei cosidetti passaporti orfici dei morti si trova la frase enigmatica: « Sono caduto come un giovane becco nel latte » (v. n. 56, 20, l. n. 58, 4, in TURCHI, Fontes). Si è di nuovo scritto recentemente sul senso di questo detto. E' stato ricordato il divieto del Vecchio Testamento di cuocere il capretto nel latte della madre. Altri hanno pensato alla via lattea: il detto dovrebbe servire al confine dell'al di là e insieme come passaporto nella via alla beatitudine. Non sembra che esso presupponga un banchetto cultico.

Secondo. *I pasti cultuali del gruppo orientale dei misteri.* Questi ci danno meno da fare.

1) Nel culto di Iside vengono tenuti lauti banchetti, dopo che son terminate le azioni consacratorie. Ciò avviene, secondo la sentenza di Leipoldt ([43]), perchè gli atti consacratori, come tutti i riti, sono ritenuti fondamentalmente come qualcosa di pericoloso. Ci si rallegra perciò che essi siano felicemente trascorsi.

2) Al contrario vi è un banchetto che ha un significato certamente religioso nel culto della *Magna Mater* e *di Attis*. Di questo servizio religioso frigio, che era già conosciuto in Roma nel 204 prima di Cristo, e che fu assai favorito dall'imperatore Claudio, e poi, come sembra, anche dagli Antonini, ci è stato tramandato il seguente detto cultuale: « Ho bevuto dal cimbalo, ho mangiato dal timpano, sono divenuto mista di Attis ».

Cimbalo e timpano sono gli strumenti musicali del culto frigio, che in un tempo determinato, in primavera, poteva tenere in Roma una frenetica festa pubblica, in occasione della quale probabilmente avevano luogo anche cerimonie segrete dei misteri ([44]). Esse furono fortemente assimilate al culto di Eleusi. Infatti nella leggenda di Cibele ed Attis, contrariamente a quella di Eleusi, non è propriamente menzionato alcun pasto importante a cui si sarebbe potuto riferire il pasto del mista per renderlo presente in maniera cultica.

3) Tra i misteri egiziani bisogna annoverare anche come un tipo speciale quello di *Serapide*.

Il dio stesso è notoriamente una assai recente creazione del Re egiziano Tolomeo Lagi (ca a. 300 a. C.). Si è discusso fino ai nostri giorni, donde il monarca abbia preso i componenti per formare questa figura di divinità. Comunque il dio

---

([43]) *Die Mysterien,* nello *Handbuch der Religionsgeschichte* edito da Mensching, Lipsia 1948. Il testo principale Apul. Met. 11, 24 (= p. 209, 35 Turchi).

([44]) Secondo una inquisizione recente i misteri sarebbero stati introdotti nel culto frigio romano solo ai tempi di Antonino Pio; cf. M. A. van Doren, *L'évolution des mystères phrygiens à Rome,* in *L'antiquité Classique* (Louvain) 22, (1953) 79-88.

ebbe successo, anche senza aver un lungo passato di culto e senza presupporre un mito. (Si inventarono però presto come mito le meravigliose imprese del dio, le sue « aretai »). In questo culto non vi sarebbe dunque nessun evento propriamente mitico, tale da potersi commemorare in un pasto.

Tuttavia i pasti del dio Serapide sono particolarmente famosi. Possediamo inviti originali: « Il cittadino N. N. invita il suo amico N. N. alla mensa del signore Serapide per il tale giorno e la tale ora » ([45]). Celebre è pure un detto di Tertulliano: « Il fumo del pasto del sacrificio nel tempio di Serapide mette in allarme i pompieri » ([46]).

Ci si trattava dunque lautamente, e si potrebbe piuttosto paragonare questo pasto con le tendenze al superamento della giusta misura nelle agapi in occasione dell'Eucaristia, che S. Paolo rimprovera ai Corinti (*1 Cor.*, 11), che non con la stessa celebrazione dell'Eucaristia, così semplice e modesta.

Simili pasti di fratellanza erano più o meno in uso in tutti i misteri ellenistici, e la loro espressione sociale erano appunto i sodalizi o *thiasioi*. Raramente essi avevano un numero così appariscente di membri come la confraternita di Dioniso, per cui la ricca Agripinilla, oriunda dell'Asia Minore, aveva installato un culto di Dioniso non lungi da Roma nella campagna romana, verso i primi tempi dell'impero. La lista dei partecipanti a tale culto è stata trovata alcuni decenni or sono e comprendeva fino a 400 membri ([47]).

4) Quanto alla Siria, bisogna notare che nei culti ellenistici o orientali, dove si hanno proibizioni relative alla mensa, esse sono talora solo limitate ai laici. Ai preti invece è concessa la partecipazione. Il pasto può poi prendere il carattere di un pasto sacro. Così succedeva coi pesci sacri, che si conservavano negli stagni presso il tempio della dea siriaca *Atargatis a Hie-*

([45]) Testi nell'appendice sui pasi sacri antichi nel commento alla *1 Cor* di HANS LIETZMANN.

([46]) *Ad fumum cenae Serapicae sparteoli excitabuntur* (Apol. 39).

([47]) (Cf. il commento alla iscrizione di VOGLIANO e CUMONT in *Am. Journ. of Arch.* 37 (1943) 215 - 63.

rapoli in Siria, di cui si è occupato F. J. DÖLGER, celebre esperto del « Pesce sacro » ([48]).

I pasti di un altro servizio religioso siriaco, quello di *Giove Dolicheno,* il dio della città di Doliche, che ebbe molti aderenti in occidente nella tarda età imperiale, sono stati resi noti attraverso un ritrovamento fatto nell'ultima guerra mondiale in Url sul Mauer in Austria. Si è ritrovato un ricco inventario di cucina, il quale dimostra che il pasto non aveva principalmente scopo religioso, ma, come sempre nei pasti comuni delle confraternite cultuali, doveva servire alla gioia festiva.

Che in tali occasioni si venisse anche a degli eccessi, lo dimostra la già da lungo tempo nota iscrizione dei *Iobakchoi,* riguardante il culto di Dioniso di Atene. In essa sono previste pene per coloro che eccedono nell'uso del vino e diventano maleducati ([49]).

5) Tra i pasti cultuali merita un particolare posto il pasto dei seguaci di *Mitra.* Noi sappiamo qualcosa di tale pasto, oltre che per le notizie dei Padri della Chiesa (GIUSTINO, *Apol.,* I, 66, 4, ha di fatto opposto all'Eucaristia il pasto di pane e di acqua ([50]) celebrato dai fedeli di Mitra), per un celebre rilievo proveniente da Konjica in Dalmazia. Esso mostra un gruppo di iniziati al banchetto.

Si è pure trovato in uno dei 17 mitrei di Ostia che si conoscono, un piccolo deposito di ossa di polli ([51]). Può trattarsi di resti di sacrifici, ma può anche trattarsi egualmente bene di resti di pasti tenuti nel luogo di culto. E' noto che tutto l'apparato dei santuari di Mitra, con le due file di banchi di pietra a destra e sinistra del corridoio centrale, viene spiegato per la sua destinazione al pasto sacro. Gli iniziati si

([48]) Notizie più particolareggiate nel II volume dell'opera dell'autore: *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* Lipsia 1935, spec. II, p. 395 sgg. con le note rispettive possono essere utilizzate nei singoli punti come complemento della trattazione necessariamente compendiosa.

([49]) V. O. KERN, *Die Religion d. Griechen* III, Berlino 1938, 192.

([50]) Una recente ipotesi crede di trovare attestato in altre fonti il vino come bevanda invece dell'acqua.

([51]) Cf. G. BEGATTI, *I mitrei di Ostia,* Roma 1954.

sarebbero sdraiati su tali banchi, secondo l'antico costume nei pasti. Una ispezione anche superficiale ai mitrei di Ostia, che nel loro complesso ci offrono il migliore quadro sul culto di Mitra, mostra che la posizione in cui si sarebbero dovuti trovare i partecipanti al pasto deve essere stata tremendamente scomoda. I banchi di pietra sono molto corti e non corrispondono alla lunghezza del corpo di un adulto normale.

II. Con ciò è esaurita la presentazione del materiale, e insieme sono già stati ordinati i dati singoli dal punto di vista fenomenologico illuminando così sufficientemente i problemi enunciati all'inizio della seconda parte. Ed ora *alle diverse teorie.*

1. *La spiegazione sincretistica della Eucaristia secondo A. Loisy ed altri della stessa era.*

Nei decenni dell'ondata modernistica, l'allacciamento tra cristianesimo e culti misterici fu motivato sopratutto col fatto che in ambedue i casi si trattava di un culto al cui centro v'era un dio morto e risorto. Si procedeva dunque con enormi semplificazioni, appoggiandosi sulla posizione centrale della croce in Paolo ([52]).

In tale visione di insieme della questione è divenuto acuto anche il problema particolare per l'Eucaristia. Si trovano di fronte ad essa, nel cerchio del culto pagano e particolarmente dei misteri, dei pasti commemorativi, cosicchè, secondo la convinzione di alcuni storici, a motivo di questa parziale parentela fenomenologica, anche altri elementi potevano emigrare dal paganesimo nel cristianesimo concorrendo così a configurare, mutandolo, il quadro dell'Eucaristia.

a) Possiamo prima di tutto senza pericolo di eccessiva audacia porre la tesi seguente:

I modo di procedere dei seguaci della scuola storico-religiosa, di porre l'Eucaristia (vista come rappresentazione cultica commemorativa della passione di Cristo) sulla stessa linea dei pasti misterici sarebbe già segno di miopia intellettuale, anche

([52]) Cf. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* Parigi 1930.

se tra le sofferenze mitiche degli eroi cultuali dei misteri e la passione del Signore vi fosse una seria affinità fenomenologica.

Infatti noi ci siamo resi conto che gli unici culti in cui si ha una intima relazione tra il banchetto cultuale e la leggenda cultica sono quelli di Eleusi e il culto di Mitra. La omofagia *non* si trova troppo proprio là dove viene insegnato il mito del divoramento di Dioniso, cioè nell'orfismo. Abbiamo già accennato sopra alla importanza decisiva di questo fatto. Quindi non si può in quest'ultimo caso affermare una relazione memoriale della manducazione con un mito di una passione.

In Eleusi si tratta di un rito di secondaria importanza. Il pasto di Mitra ha come presupposto una parte di leggenda di più alto rango, cioè il pasto tra Mitra e il dio del sole. Esso era un atto solenne della riconciliazione tra i due rivali e vi si collegava la salita di Mitra sul cocchio del dio del sole. Ma Mitra non è nè un « dio sofferente » nè un « dio risorgente ». (Non è qui il luogo di stabilire perchè propriamente nessuno degli eroi dei misteri, anche Attis e Osiris, e tanto meno Adone non possono portare con diritto la seconda metà della doppia denominazione, comunque non si suole applicare a Dioniso questo titolo di onore, venuto fuori per la prima volta nell'età della cosidetta « spiegazione storico religiosa » del Cristianesimo).

b) Torniamo però ora alla tesi fondamentale presupposta da questa direzione della comparazione. Quasi tutte le tesi della spiegazione storico-religiosa si pongono per provare una penetrazione di elementi pagani nella teologia paolina. Ora tale tentativo è già condannato dall'inizio al fallimento.

E' vero che San Paolo incentra la dottrina della salvezza (sopratutto nei 5 grandi testi in cui parla del « mistero di Cristo ») nella croce e risurrezione del Signore. Perciò la moderna teologia neotestamentaria parla di uno « staurocentrismo » di Paolo. Non si deve tuttavia fraintendere il linguaggio di Paolo, per esempio là dove comincia già a preparare il primo di questi 5 sviluppi sul mistero di Cristo, cioè in *1 Cor.* 1, 17, quasi

egli predichi la pura croce, cioè soltanto la passione presa astrattamente. Anche la pura croce deve sempre essere vista secondo i suoi rapporti più elevati. Essi si spingono fino alla persona dell'Uomo-Dio, che l'ha abbracciata sottomettendosi al piano di salvezza del Padre, che ha istituito i sacramenti e la Chiesa, i quali già secondo l'allusione di S. Giovanni sono usciti dal cuore del crocifisso. Ciò che è contenuto nel quadro di Paolo e di tutta la Chiesa primitiva e che si allontana dai miti di dei pazienti dei misteri è enormemente di più di quanto posssa attrarre ad essi l'attenzione.

Bisogna sempre avere di mira l'insieme. Già il capitolo VI della lettera ai Romani all'inizio ha richiamato l'attenzione a favore della opinione di una parentela strumentale tra l'evento cultico fondamentale del cristianesimo e il principio costruttivo dei misteri (cioè l'unione dei Mysti a un dio sofferente e risorgente). Ma questo capitolo della lettera ai Romani, se è il documento fondamentale della teologia paolina, non è il punto culminante della descrizione della realtà cristiana. Esso si trova nel capitolo VIII, il capitolo del *Pneuma,* che diviene egli stesso legge della vita cristiana (8, 2). Inoltre non è per nulla il Sacramento che nello sviluppo logico della lettera ai Romani viene concepito come il mezzo principale per appropriarsi la vita. Di esso si parla per la prima volta nel cap. VI, ma già molto prima si è parlato di una appropriazione, ed è stata *la fede* che è entrata come l'elemento più importante. Certamente la fede in Paolo, essendo fede viva, comprende la volontà di ricevere il Battesimo, o anche quando parla dei fedeli, lo suppone già ricevuto. Ma ciò che importa è che essa si rivolge alla libera decisione personale dell'uomo, il quale accetta la libera offerta di grazia di Dio contenuta nel Sacramento con il sì dell'assoggettamento della sua ragione. Ciò è il contrario di ogni impostazione magica. E ciò è oggi della più grande importanza per giudicare di altri tentativi odierni di vedere un collegamento genetico tra Sacramento (in particolare l'Eucaristia) e Mistero.

2. *Esempio di una teoria sincretistica recente.*

Esula ora dall'ambito di questo contributo il mostrare più particolarmente come esegeti protestanti cerchino di fondare i legami genetici che essi credono di vedere tra la primi-

tiva concezione cristiana dell'Eucaristia e i banchetti cultuali fuori del cristianesimo.

Per lo più ci si accontenta dell'osservazione: dominava in quel tempo, nell'antica vita cultica, un'atmosfera sacramentale; si cercava l'unione con la divinità, e ciò in una maniera esteriore e sensibile. Una di queste maniere era il banchetto cultico. Il pasto di commemorazione che il Signore avrebbe concepito come modesto simbolo si portò quasi da solo nel cerchio di questa atmosfera e venne così necessariamente elevato alla rappresentazione di una presenza cultuale del Signore e di una reale « manducazione della divintà ». Così press'a poco J. Leipoldt ([53]) e ancora più apertamente C. Schedeider ([54]), entrambi recenti.

A) Ci limitiamo ad una esposizione del modo con cui Leipoldt considera le varie relazioni.

1) Secondo Leipoldt i misteri (e qui egli pensa certamente ai sacramenti e non agli articoli della fede), costituiscono per Paolo il mezzo principale per guadagnare i greci alla fede. Cosa abbastanza strana, Leipoldt conta sul fatto che Paolo abbia già conosciuto un Giudaismo inficiato di fede nei sacramenti (che del resto si rivela geneticamente inseparabile dai misteri e ha in essi il proprio terreno di origine). Ma Paolo — così afferma il Leipoldt — ha aperto gli occhi e ha colto ancor più chiaramente che non la diaspora giudaica l'importanza dell'elemento sacramentale dei misteri pagani.

I Sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia, posti fortemente in rilievo nelle chiese primitive greche, sarebbero chiaramente un « plus » rispetto alla dottrina di Gesù. Secondo Leipoldt il sacramento non si trova presso Gesù. Riguardo all'Eucaristia egli dice testualmente: « Per ciò che riguarda la cena, l'azione che noi consideriamo volentieri come l'istitu-

([53]) Nel contributo: *Das Christentum*, nello *Handbuch der Religionswissenschaft*, a cura di H. Mensching, Berlino 1948, I, IV, 58.

([54]) Nel primo volume della sua *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Monaco 1954.

zione, appare nell'antichissima tradizione piuttosto come un simbolo. Gesù voleva prima di tutto concretizzare ancora una volta il valore della sua morte imminente » ([55]).

In *1 Cor.* 11, 23 ss. si trova secondo il LEIPOLDT per la prima volta attestata la fede che il pane e il vino di cui si gusta nella Cena cristiana, sono il corpo e il sangue di Gesù. Noi diciamo invece che lo stesso valore storico compete alle narrazioni evangeliche e agli Atti degli Apostoli.

2) Vediamo ora come LEIPOLDT considera i dati pagani decisivi. LEIPOLDT, che ha elaborato anche la parte dei misteri nello stesso manuale di MENSCHING, sa molto bene che il materiale per il paragone proposto col paganesimo è scarso. Egli si richiama nella relativa nota 48 unicamente alla omofagia dionisiaca. Aggiunge però anche che accenni dai testi magici possono colmare le lacune. « Dalla magia, che non raramente nasconde in sè elementi decaduti da religioni più elevate, si può concludere che anche ivi ricorre qualcosa di simile ». « Presumibilmente i greci ammettono la teofogia solo presso gli estatici ». Non è forse ciò il famoso ricorso all'ignoto?

3) Alcune pagine più oltre, LEIPOLDT dà un quadro più completo, fino ai due primi secoli, del come egli si immagini la *trasformazione* del semplice pasto commemorativo istituito dal Signore in un banchetto *misterico*. Presupposta è anche qui la convinzione che la configurazione delle solennità cultuali cristiane sia stata guidata dallo sforzo di venire incontro quanto più possibile ai pagani, di offrire loro solennità corrispondenti alle loro abitudini. Nel corso dell'età imperiale, l'umanità sarebbe divenuta sempre più credula nei sacramenti.

Apprendiamo con meraviglia che nel secondo secolo diventò a poco a poco d'uso di commemorare nella celebrazione la morte del Signore. Nella Didachè non se ne parla ancora; ma la troviamo in Giustino e nella Costituzione Ecclesiastica di Ippolito. Un pensiero diverso da

([55]) Sulla storicità del racconto evangelico e sull'assenza di ogni sospetto di sincretismo in esso v. A. OEPKE nella rivista svedese *Studia Theologica* 2 (1950), 144.

quello della manducazione della divinità è il punto in cui va a sfociare questo assorbimento sempre più forte del culto cristiano nel cerchio dei misteri. Esso sfocia nella speranza escatologica collegata ai riti: scopo ultimo del culto segreto è di assicurare una vita eterna nell'altro mondo.

4) E' ora interessante osservare come *gli elementi cristiani* propri delle fonti *vengono ordinati*, per dare un senso e una credibilità alla affermazione che il pensiero che l'Eucaristia porti vita eterna venga dai misteri.

In Paolo abbiamo, secondo LEIPOLDT, soltanto un accenno a ciò in *1 Cor.*, 11, 30. In Giovanni vi sono già affermazioni chiare (6, 39 « vita eterna » e « risurrezione nell'ultimo giorno »). Presso Ignazio l'Eucaristia viene chiamata « medicina di immortalità e farmaco contro la morte ». La prima espressione « deriva », secondo LEIPOLDT, « dalla religione di Iside ». Prova in Diodoro Siculo I, 25, 6. In queste circostanze viene fortemente sottolineato che il cibo è realmente la carne di Gesù. Così già in *Jo* 6, 55.

Segue ancora il richiamo alla magia come ultima tappa dello sviluppo dell'Eucaristia. Il reale introdursi di essa viene basato su ciò che lo gnostico Marco, secondo Ireneo *Adv. Heres.* I, 13, 2, ha fatto dell'Eucaristia. Su di ciò, diciamolo francamente, ogni parola di critica ci sembra superflua.

Il culmine del pensiero magico nella Chiesa antica viene raggiunto, secondo LEIPOLDT, dopo che sorse il costume di portare l'Eucaristia ai malati nelle case per mezzo dei diaconi. La Chiesa sarebbe dunque anche oggi profondamente immersa nella farragine del pensiero magico.

B) Critica delle tesi di LEIPOLDT:

1. Osservazioni generali. - Lo vediamo chiaramente: si tratta del metodo che già da alcuni decenni si suole chiamare « di sottrazione ». Si cerca di portare verso l'inizio delle concezioni eucaristiche un contenuto quanto più possibile povero e slavato di essa.

Per raggiungere ciò si travisa il valore dei dati di Giovanni, il più chiaro teste per la retta comprensione delle intenzioni del Signore nella istituzione della Eucaristia. Dal fatto che i suoi dati furono codificati

più tardi, dopo Paolo, si deduce il diritto di considerare anche la sua testimonianza come il risultato di uno sviluppo post-paolino; come un passo avanti sulla via dell'avvicinamento agli elementi propriamente pagani.

Non si può trattenere la meraviglia sopra la consequenzialità dei singoli passi della argomentazione. Se già la presenza reale è tanto chiara in Giovanni, perché allora cercare altre vie di influssi tardivi? Non era forse Ignazio abbastanza intelligente per formare, anche senza plagiare una frase già coniata per il culto di Iside, l'appellativo « medicina di immortalità » come un appellativo molto proprio per l'Eucaristia? Egli aveva a disposizione un tutt'altro modello, in *Ap.* 22, 2.

E' difficile tentare una discussione di fronte alla notevole mancanza di visuale per le differenze fenomenologiche, che non teme di situare il culto cattolico sul piano infimo della magia, inferiore quindi al livello raggiunto da alcune antiche religioni.

La magia non è forse la volontà di usare della costrizione verso la divinità? E dove v'è ancora posto per la magia, là dove il Signore stesso si è abbassato per mettere in mano all'uomo questo cibo con un atto di libera bontà? Disposizione previa per ogni pacata discussione è appunto, oltre a chiari concetti di fenomenologia religiosa, un serio apprezzamento delle fonti. Noi crederemmo di comprometterci e di mancare alla riverenza dovuta ai testi se accettassimo un tale modo di servirsi dei testi come base per una discussione.

Comunque non si ha il diritto di considerare una concezione della Eucaristia ridotta ad un misero schema come il germe primitivo di essa, così come purtroppo fa Leipoldt. Il contenuto del discorso di Giovanni al capo 6 era già di dominio apostolico molto prima della sua codificazione. Il pensiero fondamentale che domina il discorso, il pensiero della vita, è proprio così della teologia paolina come della petrina. E' sopratutto un mondo unitario e vasto di *pensieri sulla redenzione* quello in cui deve essere vista la istituzione del Signore.

2. Il vero stato della questione in Paolo.

Ciò che è interessante dal punto di vista religioso, almeno per quanto riguarda l'esatta fissazione cronologica delle testimonianze, è il fatto seguente: il più antico testimonio, cioè Paolo, mostra che fin dall'inizio l'Eucaristia stessa deve esser vista in una situazione tale da far rigettare tutti questi pensieri marginali di magia e simili.

Egli traccia già anche il confine col paganesimo con una tale chiarezza, che fa stupire come il LEIPOLDT, dopo essersi deciso una volta a basare il suo quadro della trasformazione dell'intero cristianesimo in una religione misterica principalmente sulla storia dell'Eucaristia, abbia potuto trascurare così semplicemente queste osservazioni di Paolo.

a) Forse la più importante osservazione sulla sezione eucaristica di *1 Cor.* 11 è questa: l'impressione totale che fin dal primo momento suscita la descrizione di Paolo è che la cerimonia del banchetto cristiano veniva già sentita, a causa della sua inserzione nelle cerimonie dell'agape, come una cerimonia di banchetto, come il *punto culminante di un pasto comune* per dimostrare e fomentare la *mutua unione* e per mostrarla anche all'esterno ([56]).

b) Ma la cerimonia era un banchetto che insieme rendeva presente il sacrificio della croce; questo aspetto commemorativo domina il sacrificio eucaristico. Si ha dunque un misto di varie modalità unico nel suo genere. Lo svolgimento esterno e la risonanza interiore erano pieni di *relazioni personali con il redentore.* Partendo da questi elementi Paolo mette in luce tutta la incomparabile altezza di questa celebrazione. Come si sarebbe potuto guardare con invidia ai banchetti cultuali pagani oppure come sarebbe potuto nascere un desiderio di partecipare al possesso spirituale che essi potevano incorporare in sè (dentro o fuori dei misteri)? Nemmeno era concepi-

([56]) Tale dimostrazione esterna aveva una sua speciale importanza nel primo tempo della propaganda per il cristianesimo.

bile la sensazione di una affinità fenomenologica della celebrazione dell'Eucaristia con questi banchetti.

C) In ogni caso bisogna riportare l'Eucaristia presso Paolo nella luce della sua concezione generale sulla *koinonìa* con Cristo. E' questo il concetto centrale nei versi decisivi del *1 Cor* 10, 14-22, quando pone di fronte il pasto sacro cristiano e quello pagano. La *koinonìa* unisce realmente, in maniera seria, la cena cristiana e i pasti sacri fuori del cristianesimo: e non soltanto i pagani, ma tutti, anche i giudei ([57]). E' ad essi per primi che Paolo si riferisce (10, 18). Ma non v'è alcun segno che ci indichi che Paolo tra i pasti pagani pensava in modo speciale ai misteri. E' vero che studiosi come E. B. Allo all'inizio del capitolo XII pensavano di vedere una allusione ai misteri, ma colà si tratta dei doni pneumatici, di fronte a cui Paolo pone il passivo lasciarsi trascinare dei Corinti quando erano pagani di fronte alle mute divinità (12, 2). Qui egli ha evidentemente presenti potenze demoniache, come origine di questi atti ciechi e funesti. Gli dei come tali sono e rimangono « nulla ». Paolo lo ricorda drasticamente in 10, 19 in una doppia domanda retorica: — « La carne offerta agli idoli è forse una realtà? e l'idolo è una realtà? Ma ciò che io voglio dire — prosegue egli in 10, 20 sq. — è questo: le vostre offerte vanno ai demoni e non a dio! Ed io non vorrei che voi veniste in comunicazione coi demoni. Non può andare che voi beviate da due calici: il calice del Signore e quello degli idoli. La comunicazione con la mensa dei demoni non va d'accordo con la comunicazione con la mensa del Signore ».

Paolo riduce qui la questione all'opposizione ultima tra il cristianesimo come la religione dell'unico vero Dio e quella dei falsi dei. E' soltanto un ribadire, applicandola al punto in questione, quella che era già un'esigenza fondamentale del-

([57]) Paolo argomentò partendo da un fatto umano. Al sacrificio, così come esso è ora in uso nei costumi religiosi della umanità, appartiene anche il banchetto. Questo è il ponte naturale per i banchetti cultuali pagani. Cf. sulla interpretazione di questo luogo Paolino anche J. Dupont, *Gnosis*, Parigi 1949, p. 149 sq.

l'Antico Testamento, cioè la completa separazione del paganesimo in tutti i suoi aspetti ([58]).

Escludendo il pensiero della realtà delle divinità, veniva anche esclusa l'idea che determinati riti dovessero *rappresentare la sorte di un dio*. Sopratutto diventava illusoria un'eventuale concezione della *istituzione* di tali riti *da parte degli dei stessi*. Tutto questo fogliame veniva tagliato per San Paolo alla radice insieme con l'albero.

3. Un tale radicalismo di impostazione verso il paganesimo, a cui Paolo ha educato senza riguardo i suoi cristiani, si sarà perduto nelle seguenti generazioni? Si può appena osare affermarlo. Piuttosto esso doveva rinforzarsi, e questo a causa delle persecuzioni che presto sarebbero scoppiate. Portare in campo delle costruzioni sincretistiche, che non furono mai accettate dalla Chiesa, come testimonio per una apertura della Chiesa per il paganesimo, come fa di fatto LEIPOLDT con il suo richiamo allo gnostico Marco, è un errore metodologico fondamentale ([59]).

Non ci si deve lasciar ingannare dal tardo rifiorire dei culti misterici alla fine del paganesimo. Si tratta di un fenomeno che si può qualificare in parte come manifestazione dell'istinto di conservazione e in parte come un risentimento di fronte al cristianesimo.

([58]) Cf. *2 Cor* 6, 14 ss, dove questa esigenza viene di nuovo sottolineata con un seguito di citazioni dal Vecchio Testamento.

([59]) Si capisce che con ciò non vogliamo mettere in dubbio i meriti del professore LEIPOLDT nel campo della storia delle religioni. Notiamo pure che la tesi di LEIPOLDT sopra l'influsso dei misteri pagani sulla formazione del sacramentalismo cristiano e specialmente su una trasformazione della cena da Cristo istituita in un mistero, è stata rigettata anche da parte di alcuni autori protestanti. Secondo W. G. KÜMMEL, *Theol. Rundschau*, N. S. 22 (1956) 141, l'immagine della primitiva comunità delineata da LEIPOLDT è così falsa da doversi deplorare che si esponga in un manuale di storia delle religioni. Sulle simili teorie a quelle di LEIPOLDT che si trovano nel primo sono di C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Monaco 1954; una severa e penetrante critica di H. LANGERBECK si trova nell'ultimo fascicolo della Rivista *Gnomon* 28 (1956).

Il paganesimo morente fu testimonio del fatto che le religioni tradizionali, per il solo fatto del loro mutuo incontro portato dalla comunità dei popoli nell'Impero Romano, rivelarono la loro relatività e il loro vuoto. Ci si attaccò solo a quello che ancora era rimasto dei bagliori dell'antichità. Ciò si trovava nei culti orientali e anche nei misteri greci antichi. Si può anche arrivare fino a concedere che il pensiero di trovare nei riti antichi qui coltivati una garanzia per una speranza di salvezza (intendendo questo termine di salvezza in senso molto largo) poteva rappresentare una reale forza di attrazione per questi culti e condurre molti ad accontentarsi di essi.

Il Cristianesimo ne riceveva perciò motivo per esaltare la superiorità della propria religione appunto per quanto riguardava la possibilità di una sicurezza di salvezza. Così si venne a paralleli antitetici, come noi li incontriamo relativamente presto (e anche marcati) presso Clemente di Alessandria nel *Protreptikos* (12, 120, 1 ss). Egli sarebbe però stato l'ultimo a porre una linea di continuità tra un uso cultico eleusino o dionisiaco e i sacramenti cristiani. E' egli che ha portato in luce senza misericordia il giocare con l'elemento sessuale in uso nei riti decisivi di Eleusi. Egli ha anche però esposto con slancio retorico che i mezzi con cui si erano costituite le cerimonie piene di effetto, il ricco uso della luce, la divisione degli iniziandi in classi, l'ufficiare di funzionari consacrati, tutto questo lo si ritrovava nel cristianesimo in un livello più alto. Con tali osservazioni siamo già nel campo di un'altro problema.

III. A conclusione della parte prima, sulla sopravvivenza delle idee preistoriche sul pasto sacrificale nel culto antico, abbiamo visto come in tali pasti si faccia strada *l'idea di una comunicazione con la divinità* da ottenersi in tale rito.

Rimane ora da domandarci se la Provvidenza non abbia voluto che l'espressione concreta di questo desiderio come appare nei misteri servisse a modo di *preparazione degli animi* per ricevere più facilmente la rivelazione del mistero dell'Eucaristia come sacrificio e sacramento, insuperabilmente uniti.

Fu detto veramente che questi fenomeni religiosi pagani

costituiscono un « eidos » (cioè un genere) religioso che si trova anche nell'Eucaristia ma che non esiste in nessuna maniera nel Vecchio Testamento. Si tratterebbe dell'« eidos » di una rappresentazione cultica di un fatto precedente salvifico.

Gli autori di questa ipotesi non negano la differenza tra storia e mito, ma pensano che ciò è indifferente per la configurazione dell'« eidos ». Iddio poteva preparare la fede futura dei credenti a una rappresentazione cultica di un fatto storico anche permettendo che gli uomini si abituassero a una consimile rappresentazione di un mito nel culto.

Il problema qui sopra posto non è facile da risolversi. Al primo aspetto, almeno teoricamente, non sembra esservi difficoltà di ammettere una risposta affermativa.

E' una persuasione dei Padri, specialmente Alessandrini, che Dio ha sparso nel paganesimo «i semi del Verbo» (σπέρματα τοῦ λόγου) Ci si può chiedere se tale « eidos » della rappresentazione cultica di una passione di un dio non fosse in sè solo una cosa molto ragionevole, così da poter passare per uno « σπέρμα τοῦ λόγου». Nel giudaismo non si poteva sviluppare questo « eidos » perchè in esso era scandalosa la figura di un dio sofferente. Dall'altro canto l'unico mezzo concreto che noi abbiamo per studiare i metodi da Dio usati nella preparazione agli eventi e alle istituzioni della salvezza è di osservare il suo modo di agire con il popolo eletto. Ora è un fatto innegabile che Dio ha sempre insistito in una separazione totale tra il suo popolo e qualunque elemento cultuale pagano. Iddio ha permesso, anzi voluto che si stabilisse un contatto tra la filosofia ellenistica popolare e la sapienza legale di Israele. Il frutto di questo contatto sono i libri Sapienziali posteriori. Ciò nonostante si osserva nei profeti e nello stesso popolo eletto, diretto da loro certamente sotto l'influsso della divina Provvidenza, uno sforzo costante di astenersi da tutto ciò che sapesse di culto pagano, fino alla terminologia. Tale attitudine passa in eredità alle prime generazioni cristiane. Si parla oggi nella filosofia comparata cristiano-ellenistica e cristiano-latina della legge per cui si

evitano le parole cariche di significato pagano, specialmente cultuale ([60]).

Quindi si impone subito questa considerazione: l'idea di un dio paziente concepita in senso pagano, alla maniera degli eroi di alcuni misteri come Adonis, Attis, Osiride e il Dioniso degli Orfici, implica essenzialmente per un sentimento religioso nutrito dalla rivelazione — e questo solo è qui in questione, — uno scandimento dall'idea del vero Dio. Perciò si comprendono le osservazioni ironiche del Vecchio Testamento sul pianto per Tammuz, il prototipo di Adone. Così pure la resistenza ostinata dei Maccabei contro il culto di Dioniso.

Non sarebbe forse una contraddizione che Iddio abbia voluto favorire o almeno permettere positivamente lo sviluppo di tali idee cultuali essenzialmente politeistiche (e di un politeismo molto antropomorfico) per farle entrare in un tempo determinato nelle sue vie segrete della preparazione evangelica?

Quanto alle vie concrete della preparazione dell'Eucaristia, non abbiamo bisogno di cercare nell'incerto.

Iddio doveva preparare per primi i Giudei a ricevere la rivelazione dell'Eucaristia. L'uso dell'Eucaristia come sacrificio e come sacramento si è fissato per la prima volta nella Chiesa di Gerusalemme. Questa doveva dunque essere in grado di comprendere tutto il significato dell'« eidos » di fatto verificato nell'Eucaristia come sacrificio, cioè il suo carattere rappresentativo della Passione. Conosciamo la via concreta della preparazione psicologica, anzi teologica, per la quale Dio ha condotto le anime a una apertura più facile per questo mistero: essa fu l'agnello pasquale ([61]). San Paolo stesso vi allude in *1 Cor.* 5, 7, parlando anche a cristiani provenienti dal paganesimo. Si può rimandare oltre a *1 Cor.* 5, 7, anche alla stessa

([60]) L'esempio classico è l'uso molto scarso della parola « iereus » per i sacerdoti cristiani.

([61]) Quanto alla manducazione anche il sacrificio pacifico. Su questo: cf. A. CHARBEL, *Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo* (tesi difesa all'Istituto Biblico Pontificio il 20-5-55). Vedi anche l'articolo del P. A. VACCARI, « *Hostia pacifica* », in: *Atti del XXXV Congr. Euc. Intern.*, Barcellona 1952.

narrazione dell'istituzione quale appare nei sinottici, secondo i quali il Cristo ha voluto celebrare l'Eucaristia durante la cena pasquale. Quanto all'idea della manducazione della vittima sacrificale San Paolo si richiama in *1 Cor.* 9, come fu osservato, all'uso sacrificale di ogni religione, e non espressamente ai misteri.

Ciò che è poi specifico dell'Eucaristia come sacrificio e sacramento, cioè che la vittima sacrificata e destinata ad essere consumata dai fedeli è il Dio incarnato, costituisce precisamente il mistero di cui San Paolo dice ai Corinti 2, 18 sg. e agli Efesi 1, 7 sg.; 2, 7; 3, 5 sg., che fu nascosto ad ogni creatura.

Una volta posto questo dato, considerata l'Onnipotenza di Dio che può realizzare ciò che noi ora chiamiamo il realismo sacramentale eucaristico, il fenomeno religioso specifico della Eucaristia come sacrificio e sacramento sorge da sé, e apporta seco, visto nel suo ambiente rivelato, tutti i presupposti intellettuali per la sua comprensione, lasciando sempre spazio per il « mistero » nel suo significato genuino biblico, cioè per l'inscrutabile. In questa comprensione, preparata da Dio coi mezzi della rivelazione vecchiotestamentaria, è inclusa anche l'idea di una rappresentazione cultica di un fatto storico precedente. Infatti il tipo principale del sacrificio e del cibo Eucaristico, l'agnello pasquale, è appunto la rappresentazione cultica del fatto storico fondamentale per il popolo eletto, cioè la sua liberazione dal giogo egiziano. Del resto questo carattere era proprio anche di altre feste dei Giudei, per esempio la festa dei Tabernacoli e la Dedicazione del tempio. Anche il paganesimo aveva nella sua vita pubblica simile concetto almeno della commemorazione religiosa di eventi trascorsi. D'altra parte la preparazione vecchiotestamentaria era certamente concepita da Dio anche in funzione dei popoli pagani. Anzi secondo il libro dei Giubilei (uno dei libri della setta di Qumrân) la festa della Pasqua si credeva ricordare lo stesso sacrifizio di Isacco ([62]).

([62]) Iub 17, 15; 18, 3; principalmente 18, 18.

Non possiamo essere più credenti alla Provvidenza Divina ordinatrice, e anche più perspicaci nel campo della storia della religione antica, dei primi Padri, testi oculari del fenomeno cultuale pagano nella sua totalità. Ora non si osserva mai in essi un indizio che le celebrazioni dei misteri abbiano costituito una analogia preparatoria al culto cristiano. Clemente Alessandrino, come già si disse, loda bensì l'apparato esterno dei misteri; ma è pure egli che ha detto in maniera assoluta: « Che altro sono i misteri se non assassinii e sepolture? » ([63]). Oggi ci manca il coraggio di giudicare così dei misteri. Ma dobbiamo almeno tener conto di questa opinione negativa dell'umanista forse più aperto per i valori positivi del paganesimo, quale era Clemente Alessandrino.

Si potrebbe ancora allargare il cerchio di questioni sulle relazioni tra i pasti cultuali pagani e l'Eucaristia e andare a più minuti particolari. Ci si potrebbe per esempio occupare dei *riti marginali*, come l'uso di dare agli iniziati pagani, (così come ai partecipanti al culto cristiano) *latte e miele* subito dopo la cerimonia di consacrazione. Tale questione in particolare è già stata da lungo chiarita.

Un tale nutrimento era considerato il cibo dei nati da poco. Ora la consacrazione significava sempre una nuova nascita. Così avviene già nelle consacrazioni dei giovani presso i primitivi. Si tratta di un simbolismo che poteva sorgere spontaneamente da simili o analoghi presupposti circa il simbolismo della rinascita. Con ciò non si dice nulla sul modo con cui si concepiva questa nascita. Tale problema deve essere deciso partendo da una visione di insieme di tutti i dati tra cui si trova questa concezione della rinascita. Volersi occupare di questa questione significherebbe mettere in campo tutto il problema del significato del patrimonio salvifico cristiano e del significato di quegli speciali aiuti per la salvezza per il cui conseguimento è ordinato il Battesimo. Ma l'Eucaristia non viene qui direttamente in questione.

A parte sta il problema, in quale grado l'antica lingua dei misteri può dare all'origine della formazione della *terminologia sacramentale* cristiana. Che la denominazione paolina del

---

([63]) *Protr.* 2, 19, 1 (= n. 173 TURCHI): Καὶ ταῦτ' ἔστι τὰ μυστήρια, συνελόντι φάναι, φόνοι καὶ τάφοι. Benchè detto da Clemente in connessione coi misteri di Samotracia, sembra non di meno avere un valore generale.

complesso della rivelazione come « mistero di Cristo » non contenga alcun accenno antitetico voluto da Paolo ai misteri antichi, è un fatto che oggi (benchè contestato ancora fino a poco fa da una scuola rinomata) appartiene alle nozioni acquisite dell'esegesi. E' però chiaro che non appena uomini come Clemente di Alessandria incominciarono a considerare più attentamente i culti misterici, dovette naturalmente sorgere una *opposizione terminologica.* Ora nell'espressione pagana « ta mysteria » (di Eleusi etc.), l'elemento cultico era l'elemento principale del significato, di fronte a cui tutto il resto era puramente accessorio. Per il solo fatto dell'uso antitetico lo stesso termine usato dai cristiani « mysterion » ricevette per una necessità psicologica una accentuazione dell'elemento cultuale maggiore che non in Paolo.

Mentre in Paolo il termine « μυστήριον » viene applicato principalmente per disegnare il contenuto centrale o il compendio della rivelazione di Cristo, esso servì ora per designare di preferenza i riti e in particolare la celebrazione dell'Eucaristia (e i sacramenti della iniziazione in genere).

Rimaneva così la coscienza di una opposizione né si dovevano temere conseguenze spiacevoli di una paganizzazione del sacramento cristiano. Le linee fondamentali della comprensione dei sacramenti erano già da lungo tempo ben salde. Nonostante questa nuova direzione dello sviluppo semasiologico di "mysterion", chiunque sia un poco famigliare con gli scritti patristici dell'età aurea, tanto greci quanto latini, sa bene che si conserva l'uso del termine « mysterion » (in latino: *sacramentum*) nella ampiezza datale da San Paolo.

Lavori generali sul tema: Anzitutto si deve nominare W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie-Sacrement et Sacrifice,* Parigi 1931.

Il presente tema è stato trattato, per quanto in maniera sommaria, riguardo ai misteri più recentemente da M. Connel, *The Eucarist and the Mistery Religions,* in *The Cath. Bibl. Quart.* 10 (1948) 29-41.

L'Eucaristia come viatico è stata studiata a fondo (specialmente nelle sue relazioni coi fenomeni religiosi affini) nell'articolo di Gr. Grabka,

Christian viaticum. A study of its Cultural background, in *Traditio* 9 (1953) 1-43.

Il libro di Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier,* Uppsala 1951, suona nel suo titolo alquanto strano, ma ci introduce in maniera eccellente nel reale svolgimento dei pasti religiosi nel popolo israelitico, nell'ambiente pagano e nel cristianesimo stesso, appunto sotto questi tre aspetti nominati nel titolo. Da esso viene illuminata la carità verso i poveri che si esercitava nelle agapi (che sono state la cornice in cui si è celebrata l'Eucaristia), il carattere innocuo e spirituale della gioia congiunta alla celebrazione del complesso. Inoltre viene rischiarato il cosciente ricollegarsi di questi sentimenti all'atmosfera dei corrispondenti banchetti festivi israelitici, e insieme la cura della Chiesa per impedire una degenerazione verso la licenza dei pasti delle associazioni pagane, che erano comunemente di carattere cultuale. Cf. specialmente ciò che si dice riguardo ai pasti dei *Iobakchoi.*

Il problema del pasto religioso in genere è stato studiato da Fritz Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Voelker,* Gütersloh 1950. L'autore stabilisce una tipologia dei pasti sacri, si preoccupa della obbiettività e dichiara espressamente che la fede nell'Eucaristia del Cattolicesimo è sostanzialmente diversa nei suoi fondamenti da quella dei primitivi in una sostanza carica di forza. Non gli è però riuscito completamente di inserire l'Eucaristia nella tipologia dei pasti da lui costruita sulla base dei dati della storia delle religioni.

Ma egli dimostra bene che nell'umanità esiste la tendenza a trasfigurare la sfera umana di questo mondo attraverso atti di culto, particolarmente per mezzo del pasto.

Del resto questo fatto, quanto agli inizi, è ora riccamente illustrato nella sintesi sopracitata di W. Schmidt nel vol. XII del suo « Ursprung der Gottesidee ». Per il punto di vista della celebrazione dell'Eucaristia in occasione di una « Agape » ci interessa specialmente quello che dice Schmidt sulla unione di un sacrificio arcaico (concepito insieme con un pasto sacrificale) con una specie di *convivium lautum* ben distinto dal pasto sacrificale.

Inoltre è da ricordare la ricerca del protestante olandese L. Zielhuis: *Het offermaal in het heidendom en in de Heilige Schrift* (con riassunto inglese), Franeker 1951.

Abbiamo rinunciato alla discussione del materiale sui pasti funerali al quale H. Lietzmann ha consacrato uno speciale excursus nel suo *Commentario alla I Cor.,* perchè la rassomiglianza di questi pasti con l'Eucaristia è veramente abbastanza lontana.

Salvatore Canals

IL CINEMA COME PROBLEMA MORALE

Si fissano i limiti della dissertazione.

1. Prima di entrare direttamente in argomento si rende necessario delimitare il campo della mia indagine. E' evidente che la morale in quanto norma di vita, norma regolatrice della condotta dell'uomo, estende il suo vincolo a tutta la vasta gamma delle persone che formano il mondo cinematografico: ai produttori, ai distributori ed agli esercenti; ai registi, ai soggettisti, ai critici e agli artisti; al pubblico. Tanto l'industria e il commercio, come la cultura e l'arte, e il pubblico (che assiste alla complessa opera prodotta, che è il film) sottostanno alle regole e alle norme della morale.

Se consideriamo, per via di esempio, il film come una merce, giova ricordare che ogni merce attraversa tre momenti distinti, che gli economisti studiano attentamente, e sono: la produzione, la distribuzione e il consumo. Una medesima pellicola coinvolge delle responsabilità, che si riflettono su questi tre momenti economici, ma in maniera e in misura diversa.

C'è la responsabilità dei produttori e degli artefici del film, fatto secondo le loro intenzioni e i loro voleri: c'è la responsabilità dei distributori (noleggiatori, esercenti, ecc.) che portano la merce a contatto del pubblico, a solo scopo economico, o a scopo apostolico (è il caso delle nostre sale); c'è finalmente la responsabilità dei consumatori, che usano della merce per la loro formazione e ricreazione.

Data dunque la vastità e la diversità di argomenti e problemi che suggerisce e pone il tema, è necessario fissare dei limiti, d'accordo col tempo che ho a disposizione: limiterò pertanto la dissertazione al cinema come problema morale, riferito agli spettatori. Il rapporto di conseguenza, si pone tra il cinema, cioè il film, e lo spettatore.

Il cinema, problema morale: considerazione estrinseca.

2. Che il cinema sia, o meglio, dia origine ad un problema morale ci appare subito da una prima considerazione esteriore od estrinseca: basta cioè soffermare la nostra attenzione sul fatto che la Chiesa, per mezzo delle Sue Autorità Gerarchiche, se ne sia occupata sin dal suo apparire. Essa, infatti, se ne è interessata con un impegno, una estensione ed una profondità sempre crescenti, in perfetta ed adeguata armonia al progresso dell'arte cinematografica.

A riprova di questa affermazione basta ricordare che esistono più di mille documenti dell'Autorità Ecclesiastica (Santa Sede ed Episcopato) che trattano direttamente del problema cinematografico. E tra questi documenti figurano una solenne Enciclica: la « Vigilanti Cura » di Pio XI, e due ampi ed impegnativi discorsi del Santo Padre Pio XII al mondo cinematografico, che investono il Magistero Ecclesiastico.

Il cinema, problema morale: considerazione intrinseca.

3. A questa prima considerazione estrinseca, segue una considerazione intrinseca, che ci conduce a soffermare la nostra attenzione sul contenuto del così detto problema cinematografico, e che spiega e giustifica, nel contempo, l'intervento della Chiesa. La Chiesa, infatti, se ne è occupata e si occupa del problema cinematografico perchè esso costituisce un problema morale.

Il film, in quanto è destinato al pubblico, e cioè il cinema, sia che lo si consideri come mezzo di svago e di divertimento, che come strumento di insegnamento o come opera d'arte, ha stretti rapporti con la morale, intesa in senso teorico — complesso di principi —, e in senso pratico — modo di vivere, costume —.

E bisogna dire ancora di più: la potenza morale del cinema è così grande da sorpassare quella di ogni altro mezzo espressivo, di ogni strumento di propaganda.

Il cinema come insegnamento.

a) La grande influenza morale del cinema deriva in gran parte dalla sua influenza psicologica. In altre parole: esso ha una straordinaria potenza sui costumi, perchè esercita uno straordinario influsso sugli animi.

Il cinematografo ha sullo spirito umano una forza singolare per la ragione che, a differenza di ogni altra forma ricreativa e formativa, afferra e avvolge nel suo fascino tutto l'uomo, anima e corpo; colpisce tutte le potenze: sensitive, intellettive ed affettive: materiali e spirituali.

Il cinema parla per mezzo delle immagini visive e sonore, che sono le più vive ed impressionanti. Ora tutte queste immagini, per un processo psicologico che si va sempre più profondamente analizzando, si convertono in idee ed in giudizi: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus.* Le idee filtrano dunque nell'intelletto attraverso i sensi, e sono più chiare e durevoli quanto più vive e penetranti sono le immagini sensibili.

E poichè le idee influiscono sulle azioni, illuminando e dirigendo le potenze volitive ed affettive, così si può ben affermare che le immagini, le quali impressionano le pupille, puntate sullo schermo, sono destinate ad influenzare ed a orientare, alla fine, la stessa vita interiore dell'uomo: la vita intellettuale e morale.

Il cinema come divertimento.

b) Ecco perchè nel cinema, non si può mai separare il divertimento dall'insegnamento. Esso è, nel contempo, rappresentazione di vicende dilettevoli e veicolo di idee e di sentimenti.

« La cinematografia — afferma Pio XI — è veramente lezione di cose che ammaestra in bene o in male ». Essa è sempre scuola: non soltanto quando sullo schermo passano pellicole culturali, scientifiche, documentarie, che hanno il preciso scopo di insegnare. E' scuola anche quando proietta pellicole spettacolari che non si propongono altro scopo che quello di divertire il gran pubblico, procurando qualche reddito ai produttori.

Il cinema, fin dal suo apparire, ha esercitato, con quel suo volto luminoso e fascinoso, come un incantesimo nell'animo delle masse, specialmente giovanili, avide di conoscere e di divertirsi.

Il divertimento, infatti, è una esigenza psicologica dell'uomo, in qualsiasi condizione, in qualsiasi età, ma specialmente nella prima età. Diceva a questo proposito Pio XI, parlando alla gioventù: « Bisogna di tempo in tempo distendersi tra una azione e l'altra. Tutti sanno quello che si dice dell'arco che, troppo lungamente teso si spezza. Ci vuole un po' di divertimento. Divertire, cioè *divèrtere,* significa volgere in altre direzioni le facoltà nen meno del corpo che dello spirito, staccarsi dal lavoro per sollevarsi un momento, per lasciare che le facoltà del pensiero e le fibre del corpo riposino. E' una legge di natura, una giustizia di natura » (*Discorso agli aspiranti della G. C. di Roma*: 4 marzo 1928).

Ora il cinema è un mezzo facile, alla portata di tutti, per soddisfare appunto questa giustizia di natura; la soddisfazione che esso offre è delle più complete e quindi delle più ricercate; al cinema ci vanno tutti: ricchi e poveri, uomini e donne, giovani ed adulti, studenti ed operai.

Ecco perchè il cinema — visto anche come divertimento — merita il titolo non solo di scuola popolare, perchè insegna

con facilità, ma anche di scuola universale, perchè insegna a tutti.

Ed ecco ancora perchè il cinema ha rapporti con la morale anche come solo divertimento, potendo questo divenire occasione di pervertimento, o dovendo comunque essere regolato dalla morale. Di tutto infatti noi possiamo abusare, specialmente di quelle cose ed oggetti che sono un mezzo nell'ordine voluto da Dio, ma che per l'egoismo dei nostri sensi, tendono a diventare un fine (divertimenti e piaceri sensibili). E' dovere per il cristiano inquadrare anche il divertimento nella concezione alta che egli ha della vita: è necessario che il divertimento rientri nell'ordinamento della vita umana, individuale e sociale. La virtù che presiede a tale inquadramento è la *eutrapelia*, che rientra nella virtù più generale della modestia. La sua funzione si esplica prima di tutto nel mantenere al divertimento lo scopo che ha, di mezzo cioè o di intercalare nel succedersi dell'attività umana.

Così nella vita non può il divertimento occupare il posto che compete al lavoro ed alle occupazioni del proprio stato. Altrimenti diventa immorale. E ciò appena l'uomo è in grado di una qualche attività (cfr. Lanza Palazzini: *Principi di Teologia Morale*, vol. II: *Le Virtù*, Studium, Roma 1954, p. 147 - 148).

Il cinema come arte.

c) E' pacifico, infine, che — qualora si eviti di confondere uno stato di fatto con lo stato di diritto — si deve convenire che il cinema è un'arte, la settima arte, come è stato da un pezzo denominato.

Ho premesso che bisogna evitare la confusione perchè se la cinematografia è attualmente un'arte, è anche un'industria. Un'industria coi suoi capitali, la sua tecnica, le sue attrezzature, le sue macchine, ecc. che fanno di essa una delle più possenti industrie del mondo di oggi.

E mentre l'arte ha come ideale il bello, l'industria ha come oggetto l'utile. E succede spesso — anzi, molto spesso — che l'industria soffoca l'arte, sacrificando il bello all'utile.

Ma perchè è sempre possibile un'arte cinematografica — e ne rendono testimonianza tanti film d'arte — si pone la questione dei rapporti tra la morale e il cinema, visto come arte.

Il bello — oggetto e ideale dell'arte — è un riflesso della perfezione di Dio; la morale, invece, ha come oggetto il buono, che è espressione della volontà di Dio.

Il bello è elargito da Dio come un dono della Sua liberalità; il buono è da Lui comandato come un dovere, una esigenza della vita. Dio elargisce il bello a diletto dell'uomo, a sollievo delle fatiche che accompagnano il suo viaggio terreno; Dio comanda all'uomo il bene come condizione per arrivare alla meta suprema, che è il possesso della felicità eterna.

Da tutto ciò consegue che nella scala dei valori umani il buono sta sopra il bello; e il valore morale ha sempre il primato sul valore estetico.

Da ciò ne consegue ancora che il bello non deve essere mai dissociato dal buono. E affermando ciò non intendo entrare — perchè mi porterebbe fuori dell'ambito della mia dissertazione — nella dibattuta questione ontologica, se possa dirsi veramente bello ciò che non è anche buono; in altre parole, se ci possa essere arte vera là dove non c'è moralità.

Sia o non sia possibile il bello senza il buono, l'estetico senza l'onesto, si tenga sempre presente che possibile non significa lecito. L'artista, se come tale deve obbedire ai canoni della sua arte, come uomo non può sottrarsi ai canoni della legge morale, che disciplina ogni attività umana.

C'è una cosa, che nessun'arte — e sotto nessun pretesto di libertà — potrà mai fare, in quanto è attività d'un uomo destinata ad altri uomini: recar danno all'uomo. Qui sta il limite che la morale pone all'arte. Ma — si badi bene — è un limite estraneo all'essenza dell'arte, e consentaneo alla sua missione.

Un'opera d'arte, poi, reca reale nocumento all'uomo, al

pubblico, ogni volta, che, in qualsiasi modo e per qualsiasi ragione, lo inclina all'errore, alla colpa, al vizio; ogni volta, insomma, che è occasione di peccato, per usare una frase chiarissima e familiare.

L'atteggiamento positivo di fronte al cinema.

4. Prima di entrare nell'esame del problema specipificamente morale dello spettacolo cinematografico e dei suoi presupposti psicologici, devo affrontare una questione previa, che riguarda l'orientamento o l'atteggiamento che il cristiano di oggi deve prendere nei riguardi del cinema.

Il cinema è sempre — come abbiamo finora esposto — divertimento ed insegnamento allo stesso tempo; normalmente cultura e qualche volta anche arte. Ciò premesso, e considerato che tutti questi volti del cinema sono, nelle condizioni della vita odierna, più o meno necessari ed utili, ne consegue che non si deve adottare di fronte al problema del cinema, una posizione negativa.

E se è pacifico che la Chiesa non ha mai assunto questo atteggiamento, ma ha, anzi, salutato ed esaltato il cinema come « un grande dono dell'arte » (« Vigilanti Cura »), e si è occupata del medesimo, nel terreno dottrinale e nel terreno organizzativo, fino alla creazione di un apposito Dicastero della Santa Sede (Pontificia Commissione per la Cinematografia), non si può dire, purtroppo, lo stesso di alcuni cattolici.

E' necessario tener presente in questa prima impostazione del problema, in questo aspetto generalissimo del medesimo, dell'orientamento dato, molto di recente dall'alto e luminoso Magistero del Santo Padre, nei Suoi discorsi al mondo cinematografico.

Senza volere in modo alcuno ignorare, minimizzare o sottovalutare i gravi danni morali prodotti dal cinematografo immorale, devo dire che l'atteggiamento positivo nei riguardi del cinema è l'unico valido per i cristiani e trova sicuro fondamento nei seguenti retti e solidi criteri:

Il cinema non è intrinsecamente cattivo.

a) L'assumere nei riguardi del cinema un atteggiamento negativo e astensionista, è in contradizione con la natura dello spettacolo che non è in se peccaminoso, anche se può essere pericoloso (e spesso lo è), ma di per sè è indifferente.

Il cinema non è essenzialmente cattivo, nè per sua natura pericoloso. Il cinema diviene cattivo e pericoloso *per accidens*, ossia per il cattivo uso che ne fanno coloro che lo maneggiano; usato bene, può divenire uno strumento di educazione, di elevazione spirituale, di formazione umana e cristiana. « La cinematografia — scrive Pio XI — è veramente lezione di cose, che ammaestra in bene o in male... Le buone rappresentazioni possono esercitare un'influenza profondamente moralizzatrice su coloro che le vedono ».

Mentre si insegna ai fedeli ad astenersi dalle cattive cinematografie, bisogna anche far loro imparare ad approfittare delle buone. Un film positivamente buono è da consigliarsi come un buon libro; direi anzi che spesso il film riesce più efficace del libro, per la speciale suggestività del linguaggio cinematografico.

Un atteggiamento ciecamente negativo sarebbe, pertanto, un atteggiamento ingiusto — perchè non giustificato — di fronte a questo dono della liberalità di Dio, che utilizza la luce — prima creatura di Dio — e che può arrivare ad illuminare la verità e che ricreando può formare ed elevare le anime.

Il divertimento è lecito e proficuo.

b) Sarebbe anche ingiusto ed inopportuno l'atteggiamento puramente negativo e rigidamente inibitorio nei confronti del divertimento e del cinema « che è divenuto la forma più popolare di divertimento » (« Vigilanti Cura »).

Non si può infatti ignorare che fra tutte le inclinazioni che il Creatore ha inserito nel cuore dell'uomo, quella di di-

vertirsi è certamente una delle più profonde e delle più universali. Perciò i divertimenti non possono non essere collocati tra le necessità di natura, specialmente nella prima età.

Il lavoro, infatti, sia manuale che intellettuale, produce una reale disarmonia nel quadro delle energie umane, poichè tiene sotto pressione, e quindi esaurisce e stanca, qualche particolare facoltà. Il divertimento e la ricreazione — termine che indica piuttosto l'effetto del divertimento— rimettono l'equilibrio e con ciò stesso rinnovano le capacità lavorative.

La ricreazione, inoltre, produce buoni effetti anche nel campo morale ed educativo, quando è sana, poichè è occupazione di tutte le facoltà dell'uomo, e fuga dell'ozio.

Il cinema va collocato tra i divertimenti che non sono in sè stessi peccaminosi, ma possono essere pericolosi. Si tratterà, pertanto, non di assumere un atteggiamento negativo, ma di far comprendere che c'è un buona e una cattiva cinematografia; che la prima costituisce un divertimento sano, e talvolta educativo; mentre la seconda è un divertimento pericoloso che può divenire anche peccaminoso.

Si avrà anche cura di far comprendere — sempre nell'ambito di un atteggiamento positivo e prudente — che molto spesso il disordine morale si nasconde non nell'azione ricreativa, ma in qualche circostanza che l'accompagna. Il disordine non è, in questo caso, una questione di sostanza, ma di modo e di misura, perchè i divertimenti non devono essere solamente onesti, ma anche moderati, cioè contenuti nei giusti limiti, in modo che non nuocciano all'adempimento dei propri doveri.

Non si dica mai pertanto che il cinema è peccato: ma le cattive cinematografie sono da evitarsi perchè occasioni di peccato; non si ripeta, quasi per abitudine, che andare a vedere un film è una perdita di tempo; può esserlo, qualora il divertimento sia in quel dato caso immoderato, perchè urta contro i doveri di stato. Simili espressioni sono indice di un atteggiamento negativo e dannoso nei confronti del problema cinematografico.

Motivo tattico.

c) L'atteggiamento negativo di fronte al cinema, oltre ad essere ingiusto per i motivi accennati, è anche tatticamente errato e praticamente inefficace.

Un simile atteggiamento logicamente procurerà a chi lo assuma la fama, del resto meritata, di persona che non comprende e, quindi, che si rifiuta ingiustificatamente a camminare coi tempi. Non è, di certo, un buon metodo quello di gridare senz'altro contro il cinema oppure di screditare agli occhi dei fedeli questo genere di spettacolo.

Chi agisce così scredita piuttosto sè stesso e proprio di fronte a coloro che vorrebbero persuadere e convertire. Bisogna prendere posizione risoluta ed energica contro il cinema cattivo, non contro il cinema. Così solo si salverà la verità, la reputazione e l'efficacia del proprio apostolato.

Per poter fare del bene alle persone bisogna, prima di ogni altra cosa, essere loro vicini, mediante la comprensione, e che esse ci sentano veramente vicini; per tutto ciò è molto necessario conoscere la psicologia delle persone del nostro tempo e non dimenticare mai che nella mentalità e nella psicologia delle persone del nostro secolo il cinema occupa — di fatto — un posto importantissimo.

Motivo apostolico.

d) C'è ancora insita, nell'atteggiamento prudentemente positivo di fronte al cinema, una chiara e valida ragione di apostolato.

Oggi è più che mai desiderata ed invocata, dai sacerdoti e dai cattolici più consapevoli, una produzione cinematografica cattolicamente ispirata. Alla testa di tutti sono gli stessi Romani Pontefici, che hanno esplicitamente e ripetutamente sollecitato questa attività dei cattolici.

Ora il metodo puramente negativo, mentre non è il più atto ad incoraggiare i cattolici alla creazione di una buona cine-

matografia, sottrae a questa la migliore clientela, ossia un coefficiente di successo.

Questo valido e sentito motivo di apostolato, che è sempre più invocato e più seguito, ha trovato una opportuna manifestazione nella nuova tattica introdotta in diverse nazioni, quella cioè di includere tra le segnalazioni cinematografiche, una speciale classifica orientata a consigliare la visione di determinati film, in quanto si tratta di produzioni cinematografiche, fatte con arte ed ispirate ai principi cristiani.

Mentalità cinematografica e coscienza cinematografica.

5. L'aver sostenuto che sia un dovere per i cattolici l'assumere un atteggiamento positivo nei confronti del cinema, non vuol dire in modo alcuno, che sia lecito vedere ogni cosa o che si possa assistere senza nessuna cautela a qualsiasi spettacolo.

L'assumere un atteggiamento positivo nei riguardi del cinema porta precisamente ad affrontare cristianamente il problema, a vederlo nelle sue tre dimensioni e a risolverlo nella propria coscienza, la sede cioè dove i cristiani risolvono i propri problemi.

E' necessario che i fedeli vedano il problema cinematografico come un problema morale. E il primo passo è formare nei cattolici una coscienza cinematografica, che è la consapevolezza dei doveri cristiani nei riguardi del cinema.

Questa coscienza in pochi cattolici ha raggiunto la sua maturità. In molti — anche praticanti e militanti — si trova tutt'ora ad uno stato d'infantilità. In altri non è ancora spuntata.

Come c'è — e oggi se ne parla molto — una mentalità cinematografica, così c'è — anche se appena se ne parla — una coscenza cinematografica. La prima ha rapporto con l'arte; la seconda con la morale. La prima ha come oggetto il bello, la seconda il bene.

La mentalità cinematografica, infatti, è quella disposizione

spirituale, quella struttura interiore, che si richiede per comprendere, seguire ed inquadrare un film, secondo i canoni specifici della settima arte. E' la sensibilità artistica in ordine al cinema.

Si è più volte osservato che alcuni autori di soggetti cinematografici, alcuni registi, portano nei loro lavori una mentalità letteraria, teatrale, non cinematografica, la quale scarseggia talvolta anche negli stessi artisti cinematografici. E da questo fatto derivano talune lamentabili e lamentate manchevolezze dell'arte dello schermo.

La coscienza cinematografica è un'altra cosa. E' quella disposizione di animo che fa sentire quasi istintivamente ciò che in un film è lecito o illecito, educativo o antieducativo. E' la sensibilità morale in ordine al cinema.

Oggi, purtroppo, si dovrebbe parlare di incoscienza cinematografica, poichè realmente nella grande maggioranza di coloro che affollano le sale di proiezione, non si trova il minimo sentimento della loro responsabilità morale.

Il rapporto tra cinema e morale che stiamo esaminando si deve tradurre per il fedele nel rapporto tra cinema e coscienza. E' necessario che le segnalazioni cinematografiche e i diversi interventi della Chiesa colpiscano una coscienza morale ben formata.

E' necessario, mi pare, non ignorare questo pungente e urgente problema di anime nei catechismi, nei manuali di teologia morale, nei libri di istruzione e di educazione morale.

Viene, infatti, spontaneo di chiedersi se la teologia morale si preoccupa come converrebbe di queste situazioni modernissime. Se le sue direttive sono precise. Se i pastori di anime sono sufficientemente informati a questo riguardo, per essere in grado di consigliare con competenza il mondo cinematografico e gli spettatori.

E' lecito, mi pare, augurarsi che i Concilii regionali e diocesani adattino sempre di più i loro Statuti a questa realtà. Ciò servirebbe forse a sottolineare agli occhi dei pastori di anime la necessità di esporre questi doveri ai loro fedeli.

Il soggetto, l'oggetto e la norma.

6. Giunto a questo punto devo affrontare tre problemi che formano la parte centrale della dissertazione, e cioè: il soggetto, l'oggetto, e la norma, del rapporto film-spettatore.

Nel soggetto studierò l'effetto del cinema sullo spettatore, vale a dire i presupposti psicologici del problema morale, ossia il cinema come suggestione; nell'oggetto esaminerò la moralità del film, tanto in senso assoluto che in senso relativo; nella norma sottometterò ad analisi il problema del valore delle segnalazioni cinematografiche.

Di questi tre aspetti della medesima questione, il primo è di natura prevalentemente psicologica, il secondo di natura strettamente morale ed il terzo di ordine morale e giuridico.

E vengo subito alla prima questione:

Il soggetto: presupposti psicologici del problema morale.

Poc'anzi ho sostenuto che la influenza morale del cinema deriva in gran parte dalla sua influenza psicologica, e cioè che esso ha una straordinaria potenza sui costumi, perchè esercita uno straordinario influsso sugli animi. Voglio ora soffermarmi un po' più a lungo su questa affermazione:

Il cinema come suggestione.

La psicologia insegna che l'uomo tende a trasformare in immagini visive tutte le manifestazioni del pensiero, siano esse espresse attraverso la radio, il teatro, il libro e persino la musica. E questo fenomeno di traduzione delle idee in immagini visive per poterle comprendere, aumenta in ragione della infantilità o semplicità degli esseri umani. Quando si pensa che il cinema agisce esclusivamente per immagini avremmo chiara l'idea della sua potenza suggestiva.

Si sa che il cinematografo è la risultante di un succedersi di immagini le quali, per la velocità della comparsa, non ap-

paiono più una fotografia distinta, individualizzata, ma danno la sensazione di una immagine continuata: il movimento delle immagini è l'essenza del cinematografo. Dall'occhio dello spettatore che ha fuso senza sforzo la successione rapida dei fotogrammi ha inizio una grande via, come la via maestra della visione: il nervo ottico; esso porta a quella zona del cervello che si chiama la zona ottica e che rappresenta la stazione di arrivo delle immagini.

Prima di giungervi, però, a metà circa del suo cammino, trova delle vie collaterali che conducono ad altre stazioni secondarie ove risiedono gli istinti e dalle quali perciò partono tutti gli ordini per i movimenti o atti istintivi, cioè involontari. Ad esempio per una di queste scorciatoie, che potremmo chiamare il « vicolo della gola », passano questi stimoli che producono un'abbondante secrezione di saliva quando il nostro occhio, prima stazione ricevente, avvista in una vetrina un dolce. Così per un'altra di queste vie collaterali, che potremmo chiamare il « vicolo della paura », le immagini visive producono un insieme di altre manifestazioni totalmente independenti dalla volontà, come: pallore, tremore, palpitazioni di cuore, ecc.

Ma il viaggio dello stimolo sensoriale nel nostro cervello continua fino ai centri psichici. Quivi giunto quello che prima era indistinto e incosciente, diviene chiaro e cosciente: quello che prima rimaneva dominio degli istinti e delle passioni diviene invece patrimonio del sentimento e della mente. E di qui s'inizia quel complesso intrecciarsi e fondersi di sensazioni che, arricchendosi del patrimonio depositato nella memoria, legandosi a ciò che altri sensi — udito, tatto, olfatto, ecc. — hanno portato al nostro spirito, fornisce la materia prima per l'attività spirituale della nostra anima, la quale pur compiendo in virtù propria o per azioni totalmente superiori ai dati della materia, tuttavia non opera senza l'aiuto e la cooperazione del corpo. Comunque è importante notare che per questa via maestra le immagini che il nostro spettatore stà ammirando sullo schermo, non gli producono solo delle reazioni involontarie e istintive, ma giungono alla sua reazione e alla sua volontà.

L'uomo non vive solo una vita istintiva, ma intellettiva e volitiva; egli agisce con la « gran via della volontà » sulle stazioni secondarie degli istinti. Ecco perchè in una sala cinematografica, durante la proiezione di un film giallo, ci saranno alcuni che assistono in composto silenzio a tutta la proiezione, mentre altri andranno sottolineando con grida e sospiri (atti istintivi) le varie fasi dell'azione: sarà quella parte degli spettatori in cui la volontà ha minor potere di frenare (inibire) tali involontarie manifestazioni.

E' dunque evidente che la visione cinematografica, seguendo la legge del minimo sforzo, agisce direttamente sia sugli istinti che sulla volontà riuscendo a distrarre, divertire, interessare, persuadere senza che lo spettatore se ne renda conto. Vi è solo una possibilità di reagire alla suggestione: quella del ragionamento; ma si richiede un notevole sforzo e una forte sensibilità intellettiva per restare sempre presenti a sè stessi riconoscendo nella scena a cui si assiste una semplice finzione artistica. Questa forza intellettiva è però riservata a pochi; mentre le masse e soprattutto i giovani, che hanno più forti gli appetiti inferiori e subcoscienti, si trovano nella quasi impossibilità di reagire alla potenza suggestiva di una scena violenta, lasciva o maliziosa, ecc. (cfr. per questa parte ZACCAGNINI: *Volto del cinema,* specialmente il capitolo *Radioscopia del cinema,* ed. A.V.E., Roma).

Si aggiunga a tutto ciò il fascino del commento musicale, che è fatto apposta per dar rilievo alle immagini, ai gesti, alle parole, e per disporre l'animo a meglio gustarle, ad assorbirle più profondamente, e quasi a compenetrarsene.

Non si deve, infine, dimenticare un altro coefficiente della potenza psicologica del cinema: l'oscurità della sala, che fa contrasto con la luminosità dello schermo. Tale oscurità, mentre accresce il potere fascinante delle immagini luminose, favorisce — anche in una sala colma di spettatori —, quel raccoglimento esterno, quell'isolamento spirituale, in cui l'animo, per la mancanza di stimoli concorrenti, diventa più facilmente impressionabile.

Il cinema e la letteratura.

In tutti questi motivi troviamo la ragione della maggior forza del cinematografo nei confronti con la letteratura. E' un dato di esperienza che la medesima scena, se proiettata sullo schermo, scava nel nostro spirito un solco più profondo, di quel che possa fare una pagina di romanzo, anche la più fedele e la meglio descritta. La lettura non ce la presenta nè all'occhio nè all'udito, ma soltanto alla fantasia. Il libro parla non per mezzo di immagini animate, ma di segni convenzionali, di parola muta, di materia morta. Il libro descrive, mentre il cinema presenta.

Il cinema e il teatro.

Il cinema ha un'efficacia suggestiva, un influsso emotivo che supera anche quello del teatro. In realtà il cinema è più ricco di mezzi espressivi; sullo schermo le azioni si succedono più rapide e più varie che sulla ribalta; personaggi, situazioni, quadri, elementi scenici si moltiplicano a dismisura.

Inoltre la luce, coi suoi giochi ingegnosi, gli ingrandimenti, i primi piani, aumenta abilmente il fascino della rappresentazione. A tutto ciò si aggiungono i suoni bene assortiti.

Ecco perchè il pubblico si entusiasma di più per gli artisti del cinema che per quelli del teatro. Onde il fenomeno del cosidetto divismo.

Si sa bene che questo fenomeno di psicologia popolare ha anche altre spiegazioni; ma non ultima è questa, che i divi e le dive cinematografiche incidono più profondamente nell'animo degli spettatori, producendo emozioni più vive e durature, in modo che più facilmente si accattivano la simpatia e la riconoscenza del pubblico. Sentimenti, questi, che arrivano talvolta fino al fanatismo.

L'oggetto: la moralità dei film.

7. Passo ora a trattare dell'oggetto, cioè del film, della sua moralità e immoralità (per questa parte della trattazione cfr.: Luigi Civardi, *Cinema e morale*, A.V.E., Roma, 1945).

In linea generale si dice immorale un atto che va contro una legge. Senonchè vi sono certi atti immorali che portano in sé una specie di contagio, e che sono capaci di suscitare altri atti simili in altre persone. E' questo il caso dello scandalo che è appunto un'azione cattiva che dà occasione ad altri di imitarla, e che riveste perciò una doppia malizia.

Ed è questo, precisamente, il caso della produzione cinematografica immorale che, mentre offende una legge, è quasi sempre occasione di altre offese.

Moralità in senso largo ed in senso stretto.

Ma poichè sono molte le leggi che possono essere violate, si impone una distinzione nel concetto di immoralità di un film. In senso largo è immorale tutto ciò che, in qualsiasi maniera, può indurre altri a offendere qualsiasi legge, qualsiasi precetto, divino o umano, naturale o positivo. Immorale è pertanto un film, dove trova un giustificazione, sia pure implicita, il furto, la rapina, l'omicidio, ecc. Immorale è anche un film che mette in cattiva luce l'autorità, sia religiosa che civile: che insinui il principio dell'anarchia, della ribellione, dell'odio; che screditi le istituzioni della religione e della patria. In senso stretto si ritiene immorale ciò che contraddice il comandamento della castità; ciò che offende il sesto e il nono precetto del Decalogo.

Moralità assoluta e relativa.

Ciò premesso, bisogna ancora aggiungere che nella produzione cinematografica si deve distinguere anche una immoralità che può chiamarsi assoluta, ed una immoralità relativa.

Per immoralità assoluta si deve intendere il difetto o disordine della produzione cinematografica, la quale contravviene a un principio morale o pedagogico, ad un precetto divino o umano. Si chiama assoluta questa immoralità, perchè è considerata in se stessa, con indipendenza cioè dalla malefica influenza che può esercitare sull'uomo. La quale influenza può esserci o non esserci, in questa o in quella misura, secondo varie circostanze. La misura dell'immoralità assoluta è determinata dal grado dell'offesa ai principi morali, e dall'importanza di questi nell'economia della vita individuale, familiare e sociale.

L'immoralità relativa di una produzione cinematografica è la sua capacità di nuocere spiritualmente, cioè di inclinare l'animo alla colpa, ed è misurata dalla sua forza di suggestione malefica.

Non c'è bisogno di dire che la moralità, intesa in senso assoluto, è invariabile, perchè estrae da ogni circostanza di persona, di età, di tempo e di luogo. L'immoralità relativa, invece, ossia la capacità di nuocere, varia secondo un cumulo di circostanze.

In questa divisione trova fondamento quella producente disposizione dell'*Enciclica* « Vigilanti Cura », per cui un medesimo film deve essere sottoposto a diverse revisioni nei diversi paesi dove viene proiettato. Da ciò ne consegue — come avremo occasione di vedere — che gli uffici di revisione sono chiamati a giudicare non solo della moralità assoluta, ma sopratutto della moralità relativa di un film, ossia della sua influenza reale nell'animo degli spettatori, *hic et nunc*.

Questioni particolari.

Che pensare dal punto di vista morale, secondo questi criteri, di quei film in cui entrino gravi delitti, come omicidi, suicidi, infanticidi, rapine?

La risposta è implicita in quanto si è detto sopra. Se il delitto è messo in una luce e in un contorno per cui può indurre l'anima dello spettatore al consenso, e quindi all'imi-

tazione, siamo certamente davanti ad un elemento di immoralità. Ma ciò non avviene necessariamente. Può anzi avvenire il contrario; cioè il delitto può essere prospettato in modo tale, da far nascere nell'animo dello spettatore il senso della disapprovazione, e anche del disgusto e dell'orrore. Ancora una volta il criterio è questo: la capacità del film a inclinare l'anima dello spettatore alla colpa.

Non si deve, peraltro, dimenticare che l'arte è figlia della natura, di cui ritrae i lineamenti; e poichè in natura c'è molto male, d'ogni genere, fisico e morale, non potrà l'arte escluderlo dal suo casellario. Il male può divenire elemento essenziale in un dramma. Ciò che importa è di trattarlo come si merita, cioè di non presentarlo mai sotto forma attraente, di non giustificarlo mai sotto alcuna forma, e di osservare una certa proporzione tra la presentazione della visione positiva e negativa della vita, per non far dire che tutto è male.

A questo proposito ecco l'alto insegnamento del Santo Padre Pio XII, nel Suo secondo discorso al mondo cinematografico: « Rifugga dunque il film ideale da ogni forma di apologia, e tanto meno di apoteosi del male, e dimostri la sua riprovazione in tutto il corso della rappresentazione e non solo nella chiusa, che giungerebbe spesso troppo tardi, dopo cioè che lo spettatore è già stato adescato e sconvolto da cattivi incitamenti ».

Per quanto concerne i cosidetti drammi gialli e polizieschi, non è detto che codesti drammi debbano contenere elementi negativi soltanto dal lato morale ed educativo. Spesse volte, putroppo, è così. Ma non per un vizio innato di questo genere. E' così perchè la malvagità vi è descritta a colori attraenti, in atteggiamenti di trionfo, mentre la giustizia ha la peggio, quando non è canzonata. E' così perchè l'uso della forza diviene brutalità o perchè il delitto viene descritto minuziosamente, nelle sue procedure e nelle sue astuzie, in modo che il film diviene non solo uno stimolo, ma anche una scuola di delinquenza; eccita al male e nello stesso tempo insegna il modo di compierlo.

E sempre in tema di immoralità relativa (cioè di pericolosità morale, di occasione del male) pare opportuno rilevare che nei *drammi antichi* e nei *fatti storici* l'influsso morale è meno forte che nei drammi contemporanei e nei fatti comuni, i quali riflettono la vita, l'ambiente, le consuetudini del pubblico.

L'impressione è pure attenuata quando fatti e misfatti avvengono bensì in tempi moderni, ma in luoghi lontani, di diversa religione e civiltà. Anche qua la delinquenza, essendo come spaesata, riesce meno seducente.

Un'altra circostanza che, normalmente, diminuisce l'impressione, sia del bene che del male, è la tonalità farsesca, il carattere comico della narrazione.

Moralità esterna ed interna.

Nella moralità di un film bisogna tener presente un'altra distinzione d'importanza fondamentale. In ogni film, infatti, che svolga una vicenda, c'è una parte sensibile, che colpisce l'occhio, l'orecchio, la fantasia, e c'è una parte concettuale, che si rivolge all'intelligenza.

Ne consegue che la moralità di un film non è data soltanto da ciò che esso presenta ai sensi, ossia dalle scene, ma anche da ciò che esso insegna alla mente, ossia dalla trama, dal contenuto ideale. La prima si può chiamare moralità esterna; alla seconda si può dare il nome di moralità interna.

Purtroppo avviene spesso che artefici della cinematografia, anche bene intenzionati, curino la moralità della scena con consapevolezza e senso di responsabilità, senza molto badare alla moralità della trama. Il fatto, pur doloroso, è spiegabile: un secolo di scristianizzazione ha fatto sì che in molti ambienti si sia perduta la nozione cristiana della vita, e la distinzione tra il bene e il male. Questo danno si può chiamare mancanza di senso morale, scristianizzazione della coscienza.

Ve ne sono altri, invece, che vanno all'estremo opposto, curando soltanto la trama. Essi identificano la moralità di un

film col suo contenuto, con la tesi, senza preoccuparsi della parte scenica e visiva.

Il caso più frequente di immoralità esterna è quello di quadri lascivi e provocanti, che infiammano il senso erotico, provocano l'istinto sessuale, e quindi favoriscono la mollezza del costume.

Pure nocive possono riuscire alcune troppo vive scene di violenza, di brutalità, di vendetta, che svegliano e accendono un'altro istinto umano, quello irascibile.

Si può ancora ricordare qui, tra i molti altri, anche il caso delle scene paurose, macabre, orripilanti, le quali tengono gli spiriti sotto il peso di un incubo, che possono turbare l'equilibrio nervoso dello spettatore, ma anche sviluppare sentimenti di superstizione.

Per quanto concerne la moralità interna, bisogna dire che talvolta si trova nella trama di un film l'insinuazione — se non l'aperta rappresentazione — di una tesi falsa, di un principio morale inaccettabile, come quello della violenza, della vendetta, della ritorsione, ecc. Ma il caso più frequente d'immoralità interna, è quello di una vicenda tutta impostata su una erronea concezione della vita, del matrimonio, dell'amore. E forse è questo uno dei danni più gravi che il cinema reca oggi alla vita individuale, familiare, sociale.

Capita sovente che l'immoralità della trama o del costume abbia un correttivo finale ed affrettato in una frase moraleggiante, un gesto severo, una scena fugace, che vorrebbero lasciare un'impressione positiva nell'animo degli spettatori, cancellandovi precedenti impressioni negative. E' ovvio che, pur lodando le buone intenzioni, non si può accettare in sede morale un simile espediente.

Sugli schermi cinematografici la vita è molto spesso presentata paganamente, non cristianamente: come piacere, non come sacrificio; come fine a sè stessa, non come mezzo per il raggiungimento di una vita migliore. Il contenuto della vicenda è spesso in perfetto contrasto col sermone delle Beatitudini, ossia col codice evangelico della vita.

Sugli schermi cinematografici si presenta normalmente una vita di eccezione, una vita di lusso che soltanto pochi privilegiati dalla fortuna possono permettersi. Una vita, quindi, irreale, per la comune specie degli uomini. Ora questo irrealismo dello schermo è profondamente antieducativo e antisociale. E' vero che le persone mature di senno e di esperienza sanno distinguere tra finzione e realtà; ma queste persone sono una minoranza.

Molte altre volte la trama di un film contiene una certa quale svalutazione, se non la diretta offesa, di istituzioni che sono la garanzia e il sostegno della vita morale e sociale. E tra le istituzioni che subiscono i più frequenti attentati dell'arte dello schermo, vi sono il matrimonio, la famiglia, i principi dell'unità, della santità e dell'indissolubilità del matrimonio, le norme cristiane sul fidanzamento e sulla preparazione alle nozze.

Un altro caso d'immoralità interna — caso per fortuna raro — si ha quando, sia pure di scorcio o di passaggio, sono offese, o messe in una luce sfavorevole, alcune verità, persone, istituzioni, cose religiose.

Ma se le offese esplicite alla religione sono — come ho accennato — molto rare, più frequente è il caso in cui si trascura il dovere positivo verso la religione. Ciò che manca quasi sempre nei film moderni è il senso religioso che ispira e regola tutta la vita del cristiano; è la soggezione della creatura al Creatore; è l'azione di Dio nell'uomo; è l'intervento della Divina Provvidenza nella Storia. Si potrebbe parlare di un peccato di omissione.

A questo proposito il Santo Padre Pio XII, nel Suo secondo discorso al mondo cinematografico, ha detto: « E' stato infatti notato che anche film moralmente irreprensibili possano tuttavia riuscire spiritualmente dannosi, se offrono allo spettatore un mondo, in cui non si fa alcun accenno a Dio e agli uomini che credono in Lui e Lo venerano, un mondo in cui le persone vivono e muoiono come se Dio non esistesse... La grande maggioranza del popolo crede in Dio, e nella sua vita il sentimento

religioso ha una notevole parte. Nulla quindi di più naturale e di più opportuno che se ne tenga debitamente conto nel film ».

Per quanto riguarda la questione se sia più nociva l'immoralità della trama o l'immoralità della scena, bisogna dire che la risposta non è facile nè semplice, perchè i due casi presentano malizie specifiche, e diversamente operanti nell'animo degli spettatori.

E' certo che l'immoralità della scena impressiona più profondamente, e quindi eccita più facilmente alla colpa. Inoltre la scena rimane così impressa nella fantasia, che ritornerà più tardi come permanente tentazione, specialmente se fu descritta a vivaci colori, e con insistenza. D'altra parte una trama immorale, se scuote meno l'animo dello spettatore, se non eccita li per li al peccato, agisce però in profondità, stampando nella coscienza idee false e nocive, e producendo quindi, lentamente ma sicuramente, una mentalità falsa, non cristiana; mentalità che sarà fonte di una serie di errori e di colpe.

La norma: il valore delle segnalazioni cinematografiche.

8. Il terzo ed ultimo punto della dissertazione va dedicato alla norma, e cioè all'esame del valore delle segnalazioni cinematografiche (per quest'ultima parte mi servirò di quanto scrissi in un'altra occasione: cfr. CANALS, *Il valore delle segnalazioni* in *Rivista del Cinematografo*, 1956, nn. 6-7, pp. 36-37).

Il Santo Padre Pio XII nel discorso rivolto ai rappresentanti del mondo cinematografico, il 21 giugno 1955, richiamava lo loro attenzione su un'attuale e interessante problema: « La vigilanza e la reazione dei pubblici poteri, pienamente giustificata dal diritto di difendere il comune patrimonio civile e morale, si manifesta con varie forme: con la censura civile ed ecclesiastica del film, e, se occorre, con la loro proibizione; con le liste dei film pubblicate da apposite commissioni esaminatrici, che li qualificano, secondo il merito, per notizia e norma del pubblico ».

La trattazione di quest'ultimo punto mi obbliga ad accennare al problema delle commissioni esaminatrici e a considerare sia la natura del giudizio da esse espresso, sia l'effetto di detto giudizio nei confronti dei suoi soggetti passivi o destinatari.

Le Commissioni di revisione.

Per quanto riguarda il problema delle Commissioni di revisione e di classificazione, trascriverò brevemente quanto l'*Enciclica* « Vigilanti Cura », con fine intuizione e con carattere costituzionale, sanciva: « Perciò sarà necessario che in ogni paese i Vescovi creino un Ufficio permanente nazionale di revisione che possa promuovere le buone cinematografie, classificare le altre e far giungere questo giudizio ai sacerdoti ed ai fedeli ».

Questi uffici permanenti nazionali, sorti in quasi tutti i paesi del mondo ad opera dell'Episcopato, in esecuzione della citata Enciclica sono veri Enti giuridici a carattere nazionale, che hanno, tra gli altri diversi ed importanti compiti, quello di revisionare e classificare i film.

Devo necessariamente premettere, per impostare ed inquadrare la trattazione dell'argomento, che il soggetto attivo o responsabile delle classificazioni morali non può essere altro che una persona ecclesiastica (cfr. c. 118), legittimamente delegata dall'Ordinario o dagli Ordinari dei luoghi. Il che sta perfettamente in armonia, sia con il carattere di questi Enti giuridici, che sorgono normalmente ad opera dell'Episcopato di una Nazione, sia con la natura dell'atto che sono chiamati ad emettere.

Il soggetto passivo delle segnalazioni.

Fissate queste idee di ordine preliminare, riguardanti il soggetto attivo o organo dal quale emanano le segnalazioni, mi soffermerò ora nell'analisi del soggetto passivo o destinatario delle medesime.

Il destinatario delle segnalazioni può essere o il semplice fedele, o il fedele che ha emesso la cosidetta « promessa cinematografica » o il sacerdote o religioso responsabile di una sala cinematografica cattolica. Qui, per eccezione, oltre allo spettatore dovrò riferirmi, se pur brevemente, al sacerdote o religioso esercente.

Queste circostanze di ordine diverso che si aggiungono, modificando o qualificando il concetto di puro o semplice destinatario o soggetto passivo delle segnalazioni, non possono non incidere sul rapporto segnalazione-destinatario, che devo sottoporre ad esame. Tratterò pertanto la questione sotto tre diversi aspetti.

Gli esercenti cinema.

Per quanto riguarda gli esercenti cinema religiosi e i responsabili delle sale parrocchiali d'Italia, direi, in base a documenti positivi della Santa Sede, che le segnalazioni cinematografiche rivestono un carattere *normativo giuridico*, in quanto gli esercenti sono obbligati, in virtù di una norma giuridico disciplinare, a scegliere i film da programmare soltanto fra certe e determinate categorie create appunto dalle segnalazioni cinematografiche.

Da notare, però, che questo chiaro e preciso obbligo giuridico non sorge dalla stessa segnalazione, ma da una norma positiva ecclesiastica che prende come dato di fatto le suddette segnalazioni degli Uffici nazionali di revisione.

I testi positivi invocati sono, per quanto riguarda le sale gestite da religiosi, l'*Istruzione della Sacra Congregazione dei Religiosi circa l'apostolato cinematografico*, del 15 maggio 1953, che dispone quanto segue:

« ...Questa Sacra Congregazione dei Religiosi ha giudicato opportuno, con la presente Istruzione indirizzata ai Rev.mi Superiori generali e alle Rev.me Superiore generali degli Istituti religiosi che, direttamente o indirettamente svolgono que-

sto apostolato, stabilire, per quanto riguarda la sua competenza quanto segue:

« ...I film da proiettarsi potranno essere scelti solo tra quelli dichiarati *per tutti* dall'Ufficio permanente nazionale di revisione, ed eccezionalmente, tra quelli giudicati *per adulti,* con opportune correzioni, secondo i criteri impartiti dall'Ordinario ».

« In nessun caso potrà ammettersi la proiezione di film giudicati dal compentente Ufficio nazionale di revisione: *per adulti con riserva, sconsigliabili o esclusi* ».

Questi provvedimenti stabiliti in virtù della potestà propria della Sacra Congregazione (« questa S. C. dei Religiosi ha giudicato opportuno... stabilire, per quanto riguarda la sua compentenza... »), nei confronti dei religiosi esercenti cinema, che sono sudditi di detto Dicastero, conferiscono ovviamente alle classificazioni morali un carattere normativo giuridico, cioè di vere norme « iuris ecclesiastici ».

Lo stesso si deve dire per quanto concerne gli esercenti responsabili delle sale parrocchiali d'Italia, in base alla *Lettera della Pontificia Commissione per la Cinematografia* del 1 giugno 1953, agli Ecc.mi Ordinari di tutta Italia, scritta « per venerato ordine del Santo Padre ».

Ecco il testo di questo secondo documento pontificio: « ...I film per le sale parrocchiali potranno essere scelti solo tra quelli dichiarati *per tutti* dal Centro Cattolico Cinematografico, ed eccezionalmente, tra quelli giudicati *per adulti,* con opportune correzioni. In nessun caso potrà ammettersi nelle sale cattoliche la proiezione di film giudicati dal C.C.C. *per adulti con riserva, sconsigliabili o esclusi* ».

Necessario chiarimento.

Quando questi due documenti parlano delle segnalazioni cinematografiche, riferite non più agli esercenti, ma ai semplici fedeli, non aggiungono ai giudizi morali alcuna nuova forza

o *vis* giuridica, ma conservano tali atti nel loro carattere originario, carattere che cercherò di precisare alla fine.

Il documento della Sacra Congregazione dei Religiosi, allorchè afferma che i giudizi degli Uffici di revisione « devono essere normativi per tutti e ad essi devono attenersi i fedeli », e la Lettera della Pontificia Commissione per la Cinematografia, quando asserisce che i giudizi del Centro Cattolico Cinematografico « devono essere normativi per tutti », non mutano la natura di questi giudizi, ma lasciano loro il carattere che ad essi attribuisce l'*Enciclica* « Vigilanti Cura ».

La dichiarazione della Sacra Congregazione dei Religiosi, in quanto si riferisce a tutti i fedeli, non può intendersi che entro i limiti della « Vigilanti Cura », perchè i destinatari della norma sono *tutti i fedeli* che, come è ovvio, non cadono sotto la sua giurisdizione.

Il prescritto della Lettera della Pontificia Commissione per la Cinematografia in quanto non precisa oltre — e direi lo fa volutamente — il senso della parola *normativi*, deve essere considerato come una interpretazione non estensiva delle relative espressioni della *Enciclica* « Vigilanti Cura », tanto più considerando che la Lettera è indirizzata ai soli Vescovi d' Italia.

I fedeli che hanno emesso la promessa cinematografica.

Per quanto concerne il caso dei fedeli che hanno qualificato la loro posizione di fronte alle segnalazioni per l'emissione della cosidetta « promessa cinematografica », direi che anche in questa ipotesi può venir aggiunto al valore originario dei giudizi uno nuovo, che deriverebbe dalla promessa, qualora questa obbligasse sotto peccato. L'esistenza di questo nuovo obbligo, la natura ed il carattere del medesimo, dipenderà ovviamente dai termini in cui sarà concepita e formulata la promessa. In ogni caso, a meno che non si tratti di voto, sarà una mancanza alla virtù della fedeltà, la quale per sè non obbliga mai *sub gravi*.

Il semplice fedele di fronte alle segnalazioni cinematografiche.

Possiamo ora passare al terzo punto di questa breve trattazione del problema delle segnalazioni cinematografiche: quale carattere e quale obbligatorietà hanno queste segnalazioni per il semplice fedele?

La risposta da darsi a questo interrogativo dipende dalla definizione della natura dell'atto emesso dalle Commissioni di revisione e classificazione dei film.

La natura di questo atto deve essere esaminata alla luce dei documenti dell'Autorità Ecclesiastica, che è l'unica guida sicura e certa in questa materia. Sulla scorta di questi documenti, sarà poi lecito far ricorso all'interpretazione e alla dottrina.

I documenti della Santa Sede.

La Lettera Enciclica « Vigilanti Cura » del 29 giugno 1936 dispone in apposito:

« ... Il popolo conosca chiaramente quali sono le pellicole lecite per tutti e quali lecite con riserva, quali sono dannose e positivamente cattive. Il che richiede la pubblicazione di liste regolari frequenti e sollecite delle pellicole classificate, rese facilmente accessibili a tutti ... ».

I successivi documenti della Santa Sede prendono, logicamente, come punto di partenza queste parole della « Vigilanti Cura », e riferendosi, a volte, espressamente alle medesime, hanno portato qualche ulteriore chiarimento e precisazione.

L'Istruzione della Sacra Congregazione dei Religiosi del 15 maggio 1953, già menzionata, ha detto al riguardo:

« I giudizi emanati dagli Uffici di revisione devono essere normativi per tutti e ad essi devono attenersi i fedeli, sia per evitare occasioni di peccato e di scandalo, sia per prendere posizioni contro i film immorali, inducendo in tal modo le case cinematografiche a migliorare la loro produzione ».

La Lettera della Pontificia Commissione per la Cinematografia del 1° giugno 1953, agli Ecc.mi Ordinari di tutta Italia, anch'essa citata, sancisce:

« ... A proposito di questo Ufficio nazionale, Pio XI, nella citata Enciclica, afferma: " E' necessario sia bene stabilito che l'opera di indicazione per riuscire efficace ed organica deve essere fatta da un unico Centro responsabile ". Tale Ufficio, per l'Italia, è il Centro Cattolico Cinematografico, i cui giudizi devono essere normativi per tutti ».

La Lettera del Pro-Segretario di Stato di Sua Santità al Presidente dell'Ufficio Cattolico Internazionale del Cinema, del 10 giugno 1954, dichiara:

« ... Nella misura in cui questi Uffici nazionali hanno ricevuto un esplicito mandato della Gerarchia, non si può dubitare del carattere normativo dei giudizi morali da essi emanati sui film. I fedeli hanno perciò il dovere di informarsi di questi giudizi e di conformarvi la loro condotta ».

E' finalmente, il Santo Padre, nel discorso tenuto il 21 giugno 1955 ai rappresentanti del mondo cinematografico, parlando delle Commissioni esaminatrici dei film, ha detto:

« ... Che la classificano, secondo il merito, per notizia e norma del pubblico ».

Il duplice aspetto delle segnalazioni.

Dall'esame di questi documenti della Autorità Ecclesiastica appaiono manifesti l'interesse della Chiesa al problema del cinematografo e la prudenza e la saggezza con cui se ne è occupata.

Il contenuto dei testi pontifici ci mette di fronte al duplice aspetto che hanno per i fedeli le segnalazioni cinematografiche: un aspetto di *notizia,* di informazione che deve pervenire a tutti i fedeli mediante la diffusione tempestiva ed efficace dei giudizi; un altro che viene genericamente definito *normativo,* in quanto è indirizzato a guidar la condotta dei fedeli nell'assistenza agli spettacoli cinematografici.

Il valore normativo delle segnalazioni cinematografiche.

Circa l'aspetto normativo delle segnalazioni, ci si potrebbe chiedere ancora se tale *normatività* derivi da una piuttosto che da un'altra delle potestà della Chiesa. L'atto emesso dalle Commissioni di revisione-classificazione — sempre che queste siano munite del necessario mandato dell'Autorità competente — è, o può essere, *normativo,* tanto se emanante dalla potestà di magistero, quanto se procedente dalla potestà di giurisdizione, anche se in quest'ultimo caso l'atto avrebbe un carattere giuridico disciplinare, di cui sarebbe, invece, privo nella prima ipotesi.

Vista la saggia e prudente dizione che i documenti esaminati usano nel descrivere la natura e l'effetto dei giudizi morali, e considerato anche il problema pratico con tutte le sue circostanze, sembrerebbe più fondato ritenere la prima ipotesi: la Chiesa non intende normalmente, in questa materia, che impegnare il Suo magistero, senza escludere, peraltro, in casi eccezionali, il ricorso alla Sua giurisdizione per interdire films particolarmente pericolosi.

Per illustrare convenientemente la tesi dell'atto della potestà di magistero e la sua normatività, si rendono necessarie alcune previe considerazioni.

Gli spettacoli turpi e disonesti (e cioè il cinema immorale), ci insegnano i moralisti, costituiscono occasione prossima di peccato. Chi si espone al pericolo prossimo di peccato, secondo la comune dottrina morale, pecca gravemente per questa inclinazione della volontà che abbraccia il peccato, ancora *in fieri,* nella sua materialità.

Le segnalazioni cinematografiche, di fronte al problema film-occasione prossima di peccato, non costituirebbero, di per sè, se non una dichiarazione che il pericolo, o l'occasione prossima di peccato, esiste per la comune o la grande maggioranza di fedeli non sostenuta da freni morali sufficienti.

La Chiesa in altri termini, per mezzo di organi suoi — nella fattispecie le Commissioni di revisione, delegate dai

Vescovi di una Nazione, e presiedute sempre da un ecclesiastico — fa quello che dovrebbe fare l'individuo prima di avventurarsi ad uno spettacolo: la diagnosi della sua pericolosità. La Chiesa, pertanto, sostituendosi alla prudenza dei singoli fedeli, avvertirebbe se il pericolo esiste o meno.

Tuttavia, perchè il pericolo o l'occasione di peccato non riveste, nè può rivestire la stessa gravità per tutti i fedeli — in quanto ciò dipende dalle condizioni soggettive e da altre circostanze —, il giudizio dato dalle Commissioni di revisione si riferisce al fedele comune, nè potrebbe essere diversamente dal momento che si tratta di un giudizio di foro esterno collettivo.

Per determinazioni più concrete, e quindi per ulteriori applicazioni, il singolo soggetto, solo eccezionalmente, potrà decidere per se stesso; sarà, invece, normalmente a decidere il confessore, il quale, a differenza del legislatore, ha modo di addentrarsi nella considerazione delle condizioni soggettive.

Ed è bene notare subito che anche per quelli che possono considerarsi legittimamente fuori pericolo, la dichiarazione della Chiesa, avrebbe, in foro esterno, valore vincolante, in quanto anche senza pericolo di peccato, l'accesso allo spettacolo sarebbe vietato *ratione scandali* (quando scandalo vi è) o *ratione cooperationis materialis* (che ammetterebbe, secondo le norme morali, *causa excusans,* sempre, s'intende, *remoto scandalo*).

La natura dell'atto emesso dalle Commissioni di revisione, quali organi attraverso cui i Vescovi esercitano la loro vigilanza pastorale nel settore cinematografico, sarebbe quella di una *declaratio legis naturalis vetantis periculum peccati.*

Tale dichiarazione non impegnerebbe normalmente (per volontà della Chiesa, s'intende) la giurisdizione ecclesiastica, ma soltanto il magistero. La Chiesa, per mezzo di questi organi suoi, insegnerebbe che in quel dato film esiste pericolo di peccato, ma con ciò non intenderebbe aggiungere nessun nuovo obbligo, bensì ricordare soltanto un obbligo già esistente in virtù dello stesso diritto naturale. L'intervento eccle-

siastico avrebbe, quindi, un valore dichiarativo o interpretativo, non costitutivo di nuovi obblighi.

E' chiaro, pertanto, come secondo l'esposta dottrina le segnalazioni cinematografiche del C.C.C., riferite al fedele comune, sono normative, non in quanto generano direttamente un obbligo, ma in quanto emettono una dichiarazione-interpretazione dalla quale indirettamente deriva un obbligo di diritto naturale.

COMMENTATIONES

Michele Maccarrone

L'ANTICO TITOLO PAPALE *VICARIUS PETRI* E LA CONCEZIONE DEL PRIMATO

Gli studi sull'antica concezione del Primato papale hanno avuto un prezioso ricercatore in Pierre Batiffol, studioso insigne del Papato sino al secolo VI, cui oggi ancora dobbiamo richiamarci. Le sue ricerche su singole espressioni del Primato, raccolte nel bel volume *Cathedra Petri* (1938) non solo costituiscono importanti contributi, ma indicano il metodo da seguire in questi studi, dove è necessario raccogliere testi per individuare, attraverso formule caratteristiche, espressioni di pensiero e manifestazioni del Primato romano, la cui idea si rivela più profonda di quanto appaia ad una comune valutazione delle fonti. Per questa stessa via si è posto il P. Ludwig Hertling nel suo importante studio su *Communio und Primat* (1943). Le stesse mie ricerche sull'antico titolo papale *Vicarius Petri* (nel volume *Vicarius Cristi,* Lateranum, 1952) hanno inteso seguire il metodo filologico-storico di questi maestri, rifacendo la storia di un'espressione centrale nella storia del Primato papale sin dal secolo III.

Più vaste e sistematiche ricerche sono da condurre in questo ricchissimo campo: rimane da valorizzare la documentazione che viene dai monumenti archeologici, da connettere strettamente con le fonti letterarie, esse pure non ancora tutte considerate, e poi rimane la grande fatica da intraprendere facendo una storia dell'idea del Papato, ben diversa da quella tendenziosa e superficiale dello Haller, dove si unisca all'indagine filologico-storica la considerazione superiore del teologo.

Accenna al proposito di un tale ampio studio il Prof. G. Corti in alcuni articoli pubblicati nella *Scuola cattolica* sotto il titolo: *Pietro*

fondamento e pastore perenne (1). Per quanto il titolo sia comune, in realtà gli articoli sono stati scritti in tempi successivi e si rivelano non omogenei, poichè il primo è schematico e polemico, il secondo si ferma sull'esegesi di un passo neo-testamentario, ed il terzo esamina ed interpreta testi sul Primato papale particolarmente di San Leone Magno.

Il Corti è stato mosso a scrivere dalla nota tesi del Cullmann, che pur facendo importanti ammissioni sull'autenticità dei passi evangelici sul Primato di San Pietro, rimane ancorato ai vecchi pregiudizi protestantici, negando ogni idea di successione nel Primato stesso. Quasi per venirgli incontro, il Corti trova nell'antica concezione del Primato papale, dominante (egli dice) sino al XIII secolo, una sostanziale differenza con quella « divenuta comune nella Chiesa dal secolo XIV e specialmente dopo la Riforma » (p. 328). Nella prima, il Corti vede predominare l'esercizio *personale* del Primato da parte di San Pietro, mentre nel Primato del papa, vicario di San Pietro, « resta nell'ombra e passa in secondo ordine l'aspetto di successore di San Pietro e vicario di Cristo »; nella seconda concezione, che egli dice « data come risposta a Cullmann dagli esegeti e teologi cattolici », secondo l'autore si « pone l'accento sulla persona giuridica di Pietro » e le parole di Cristo sul Primato si « intendono riferite *principalmente* all'istituto papale » (p. 326). Il Corti, con una terminologia che non vuol essere definitiva, ma solo *a nostro uso,* chiama la prima concezione del Primato « mistico-personalistica » e la seconda « giuridico-istituzionalista »; e intende provare come « l'interpretazione petrino-personalistica dei testi primaziali ed il principio della unicità ed irripetibilità del primato personale di Pietro, su cui tanto insiste il Cullmann, sono un punto essenziale del pensiero della Chiesa » (p. 330).

Abbiamo citato dal primo articolo del Corti, dove la sua posizione è più rigida e schematica, la tesi ritorna anche negli altri articoli, ma bisogna astenersi da ogni giudizio definitivo, perchè più volte l'Autore annuncia il suo proposito di riprendere tutto l'argomento in uno studio storico che ricerchi la concezione del Primato papale sino al secolo XII. Sarebbe stato meglio, è vero, mettere avanti studi preparatori e monografici, senza impegnarsi *a priori* in una impostazione della complessa e delicata materia, che appare alquanto affrettata e polemica. In attesa di ulteriori e più elaborati studi, mi limito ad alcune osservazioni generali, suggerite dagli articoli della *Scuola cattolica.*

In primo luogo, avrei desiderato dal Corti uno studio approfondito del termine e del concetto di *vicarius Petri* nell'antichità cristiana.

---

(1) *La Scuola cattolica,* 84 (1956) 321-335 e 427-450; 85 (1957) 25-58.

Infatti tutta la sua concezione « mistico-personalistica » del Primato poggia sul presupposto che *vicarius* e *successor* siano due termini « nettamente contrapposti » (p. 333), e che l'antico titolo papale non si concilii con la concezione « giuridico-istituzionale ». In realtà egli si basa per questa contrapposizione sul significato che oggi noi diamo ai due termini, invece di fare una ricerca sul preciso valore che aveva la parola *vicarius* nel secolo III, quando fu introdotta nella terminologia ecclesiastica latina e diede origine all'espressione *vicarius Petri,* il cui concetto si intravede in San Cipriano e che fu trasmessa ai secoli successivi carica di questo contenuto (2). Per quanto non sia stata ancora pubblicata la voce *vicarius* nel *Thesaurus linguae latinae,* esiste presso la Direzione di Monaco un ricchissimo e consultabile schedario, dove si possono trovare tutti i testi utili per una tale ricerca. Soprattutto i passi di San Cipriano, su cui già mi sono fermato, dimostrano come il termine sia entrato nel linguaggio della Chiesa dal diritto privato e come vi mantenga il suo primitivo significato di *sostituzione* (da *vices*), senza includere l'idea di rappresentanza e delegazione di poteri, propria dell'idea nostra di vicario. Per questo suo significato, la parola *vicarius* non si oppone, bensì integra e si accompagna a quella di *successor,* come provano alcuni testi di San Cipriano, fondamentali per la questione affrontata dal Corti: i vescovi — egli dice — « apostolis *vicaria* ordinatione *succedunt* » (3); papa Stefano rispetto ai suoi predecessori Cornelio e Lucio è *vicarius et successor eorum* (4).

I nostri due termini vicario e successore sono distinti, indicando due diversi concetti, ma abbinati e riferiti l'uno e l'altro nel secondo testo a persone defunte, ai predecessori di Stefano nella sede romana, di cui il papa vivente è allo stesso modo il vicario ed il successore. Ciò non si potrebbe dire se attribuiamo a *vicarius* l'odierno significato giuridico, e bisogna famigliarsi con questa antica terminologia, diversa dalla nostra, se vogliamo comprendere il valore del titolo *vicarius Petri.* Papa Stefano è detto da San Cipriano il *vicario* dei suoi due predecessori perchè non solo ne continua l'ufficio con la propria successione, ma ne ha preso in pieno il luogo e l'autorità, cosicchè è detto giustamente *tenere il posto* di Cornelio e di Lucio. L'idea, centrale nell'ecclesiologia, della identità e continuità della Chiesa attraverso la legittima successione gerarchica, trovava un felice strumento di espressione nel

---

(2) Rimando al secondo capitolo del mio lavoro, *Vicarius Christi.*

(3) Ep. 66,4; ed. HARTEL, p. 729, 20. La medesima espressione nella lettera di Firmiliano a San Cipriano; ep. 75, 16; p. 821.

(4) Ep. 68, 5; p. 748.

termine giuridico latino *vicarius*. Il suo genuino valore è mantenuto nella traduzione greca τοποτηρητής = *locum tenens*, che mediante una circonlocuzione ha lasciato alla parola il significato latino di *tenere il posto* di un altro.

Per quanto l'espressione *vicarius Petri* non appaia in San Cipriano, è presente nel suo pensiero e nei suoi testi, sopratutto nella caratteristica formula *cathedra Petri*, come ho dimostrato. Si trova esplicita nella seconda metà del secolo IV, per poi dominare nei testi e nella dottrina primaziale del secolo V, senza peraltro che sia mutato il senso impresso a *vicarius Petri* dalla più antica formulazione. La sicura conferma ci viene da una testimonianza tra le più importanti per il Primato papale nel V secolo, e che non vedo ricordata dal Corti: la dichiarazione al concilio di Efeso del legato papale Filippo di essere stati inviati da papa Celestino *successore e vicario* di San Pietro ([5]).

E' significativo l'abbinamento, già visto in San Cipriano, dei due termini vicario e successore, riferiti a San Pietro in una esposizione del Primato papale propria degli sviluppi del secolo V. Sia l'uno che l'altro esprimono il rapporto, giuridico essenzialmente, che unisce il papa vivente con l'Apostolo che ha ricevuto da Cristo il Primato su tutta la Chiesa, e l'uno come l'altro chiaramente manifestano come quel Primato sia una *istituzione*, non già una prerogativa irrepetibile, data a Pietro perchè rimanga perenne nella Chiesa attraverso i suoi successori. L'uso ed il valore di *vicarius Petri*, divenuto titolo ufficiale dei papi, dipende precisamente dalla sua capacità di esprimere la dottrina tecnologica che il Primato di Pietro continua nella Chiesa nella persona che gli *succede* nella sede e ne *tiene il posto*.

Non si vede come questa fondamentale e genuina idea si opponga alla concezione « giuridico-istituzionale » del Primato, o come possa favorire la tesi del Cullmann di un Primato Petrino unico e irrepetibile. Piuttosto che indugiare su di una terminologia preconcetta e artificiosa, dallo stesso Corti ritenuta provvisoria, bisogna volgersi ai vari aspetti ed alle caratteristiche forme che assume nell'antichità cristiana e nell'alto Medio Evo la presentazione e formulazione del Primato papale. Il Corti ha avuto il merito di metterne in luce alcuni punti, specialmente nel suo terzo articolo.

Predomina, in quella concezione, la figura ed il Primato di San Pietro, cui si deve riferire, come fonte e misura, ogni autorità esercitata dal suo attuale successore e vicario. La dichiarazione del legato di Cele-

---

([5]) *Acta conc. oecum. Concilium Ephesinum*, ed. SCHWARZ, vol. I, *Acta graeca*, p. III, 60, 33-35.

stino I al concilio di Efeso, che precede le parole sopra citate, ne è una delle più caratteristiche espressioni: « A nessuno è dubbio, o meglio è un fatto conosciuto da tutti i secoli, che il santo e beatissimo Pietro, l'esarca ed il capo degli Apostoli, la colonna della Chiesa cattolica, ha ricevuto da Nostro Signor Gesù Cristo . . . le chiavi del regno, ed a lui è stata data la potestà di sciogliere e di legare i peccati: è lui che sino ad ora e sempre vive e giudica nei suoi successori » (6). Il passo costituisce un'autorevole testimonianza della dottrina cattolica della perennità del Primato attraverso la successione romana (perciò a ragione è stato inserito nella definizione dogmatica del Concilio Vaticano), e formula felicemente l'idea cara al Corti che San Pietro è sempre presente nella Chiesa. Ma il testo stesso offre la genesi di tale concezione: nell'idea vigorosa della successione del papa a San Pietro, formulata nel titolo *vicarius Petri*, il papa vivente è ravvicinato alla figura di San Pietro, di cui tiene il posto e l'autorità. tanto che in ogni suo esercizio di potere si vede lo stesso Apostolo e si dice che egli sempre vive e giudica nei suoi successori.

Siamo in una concezione eminentemente « giuridico-istituzionale » del Primato, a guardare bene. Lo stesso si può dire dei testi di San Leone Magno, su cui si diffonde il Corti nel suo articolo. La sua ricerca è abbondante e l'analisi acuta: però avrei desiderato che la dottrina leonina non fosse considerata in sè, ma nella precedente tradizione che manifesta e prosegue, e non ne fosse visto un solo aspetto, per la preoccupazione di trovarvi una conferma della propria prima posizione. Non si può, per esempio, giudicare il concetto di *vicarius Petri* in San Leone esaminando solo il suo parallelo uso del termine a proposito dei vicarii apostolici, bensì era necessario richiamarsi al significato che il grande pontefice trovava in questa espressione consacrata ormai dalla tradizione a cui abbiamo sopra accennato.

Un'altra considerazione era necessaria per il giudizio della dottrina di San Leone sul Primato papale: il confronto con i testi ed i concetti espressi nella liturgia di Pietro. Il culto dell'Apostolo aveva ricevuto un enorme sviluppo a partire dal secolo IV, e la sua splendida basilica sulla tomba in Vaticano, costituiva il maggior santuario della cristianità, dopo quelli del Signore in Palestina. Bisogna ancora studiare (il Corti ne ha dato alcuni spunti) le relazioni e le reciproche influenze dell'idea del Primato papale con lo sviluppo di questo culto: la successione nella sede episcopale romana del *vicarius Petri* ne è stata la vera causa, ed ha determinato le forme del culto di San Pietro e

(6) *Ibidem*, 25-33.

San Paolo, ben diverso da quelle degli altri Apostoli. Perciò le manifestazioni del culto dei due Apostoli, a Roma e fuori di Roma, sono da studiare in rapporto con il Primato: una storia di quel culto, che a noi manca completamente, potrà aiutare in questa essenziale ricerca. D'altra parte, bisogna tener presente come la ricca dottrina teologica contenuta nei testi liturgici per le feste di San Pietro abbiano a loro volta influenzata la esposizione della dottrina del Primato papale, che ha assunto, sotto tale influenza, formulazioni caratteristiche. San Pietro e San Paolo sono visti nella liturgia come i patroni della Chiesa ed in specie della città di Roma, sempre presenti ed operanti perchè il loro *patrocinio* comporta un'assistenza continua a chi è loro affidato, che nella Comunione dei Santi si attua mercè i loro meriti e le loro preghiere in Cielo presso Dio. I testi del *Sacramentarium Leonianum* per le feste di San Pietro e San Paolo sono ricchi di questi motivi, e se si confrontano con i Sermoni di San Leone (prescindendo dalla questione se alcuni si debbano attribuire allo stesso San Leone e quali siano a lui posteriori) risulta chiaro come il pontefice dipenda da esse in molte sue formulazioni. Bisogna pertanto studiare le sue Omelie relative al Primato sotto tale riguardo, tenendo presente che furono pronunciate nella basilica di San Pietro e che, anche quando si tratta di discorsi per l'anniversario della propria consacrazione, sono esortazioni pastorali tenute presso la tomba dell'Apostolo ai vescovi convenuti per quella festività, non sono trattati sul Primato romano. Perciò la preoccupazione di San Leone di rivolgere il pensiero a San Pietro, e riferirsi principalmente alla devozione verso di lui, inculcando l'idea del suo patrocinio e della sua potenza presso Dio. Nella celebrazione liturgica, il Santo è presente, sono invocate le sue prerogative, ricevute da Gesù Cristo, perciò si prega Iddio affinchè la Chiesa sia sempre *governata* da Lui, continuando ad esercitare nel Cielo il suo ufficio mediante le sue preghiere e la sua potente intercessione presso Iddio stesso. San Leone, pur riprendendo questi motivi propri della liturgia di San Pietro (sarebbe facile un confronto letterario tra suoi passi e testi del *Leonianum*) non tralascia di inculcare ai presenti (i vescovi nei sermoni per l'anniversario, chiamati secondo l'antico uso *sacerdotes*) la fedeltà verso la sua persona e la Sede Apostolica. Ma lo fa con discrezione e umiltà, perchè si trova presso il sepolcro venerato dell'Apostolo; pertanto non deve stupire se solo una volta compaia in questi discorsi il suo titolo di vicario di San Pietro. Tuttavia quel titolo e quell'ufficio dominano, se ben si considera, i sermoni in questione, uniti all'idea connessa della successione di San Pietro. Non si deve trascurare, e tanto meno chiamare « impropria » l'espressione *erede* di San Pietro,

che San Leone insinua nei sermoni stessi, identica, ma più modesta, rispetto a quella di successore: essa dimostra come il grande Dottore non dimentichi mai, nè dia « un posto secondario » alla concezione « giuridico-istituzionale » del Primato, pur non volendo farne una esposizione sistematica in un discorso tutto pieno dell'idea del culto e della devozione verso San Pietro.

Se si tengono presenti queste brevi osservazioni, e ci si sbarazza dell'incomodo schema della « concezione mistico-personalistica », si potrà meglio avanzare nello studio complesso e ricco dell'antica dottrina del Primato papale.

ERMENEGILDO LIO O.F.M.

ANNOTAZIONI AL TESTO RIPORTATO DA S. TOMMASO (S. TH., 1-2, q. 90, a. 1) « LEX... DICITUR A LIGANDO »

L'etimologia di *lex* ha sempre interessato non solo i filologi, ma anche i filosofi del diritto, i moralisti ed in genere tutti gli studiosi, che hanno cercato di scrutare nella stessa etimologia gli elementi essenziali della legge in genere (1).

Molte sono state e sono ancora le etimologie di *lex* addotte dagli autori antichi e moderni (2). Ma fra esse una ve n'è continuamente rife-

---

(1) Oltre i trattati di filosofia del diritto, di etica, di Morale ecc. ed oltre i dizionari etimologici cf. gli studi specifici: BRÉL, *Sur l'origine des mots désignants le droit et la loi en latin*, in *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 7 (1883) 603-612; A. PAGANO, *Vicende del termine e del concetto di legge nella filosofia naturale*, in *Rivista filosofica*, Sett.-Ott. 1905 (abbiamo confrontato l'estratto nel quale l'impaginazione comincia dalla pag. 1); G. WILLIAMS, *Language and the Law*, in *The Law Quarterly Review*, 61 (1945) 71 ss. (Non abbiamo consultato personalmente il predetto articolo; la citazione l'abbiamo presa da un altro articolo dello stesso autore).

(2) Cf. A. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, III, Patavii 1930, p. 68, alla voce *lex;* per i moralisti antichi cf. SUAREZ, *De legibus*, lib. I, c. 1, n. 9 (*Opera omnia*, ed. Parisiis 1856, V, p. 3). Vengono riferite l'etimologia di *lex* sia *a legendo* (attribuita però già a Varrone, prima che ad Isidoro), sia *ab eligendo* (nel senso usato già da Cicerone e da S. Agostino), sia *a ligando* (della quale ci occupiamo *ex professo* nel presente articolo). Ma il BRÉAL, *o. c.*, così scrive a p. 610: « ... *Lex* ne se trouve que en Italie. On a voulu en approcher le suédois *lag* « loi » en anglais *law*. Mais cette étymologie, proposée par Pott et adoptée par Ihering, ne nous paraît pas possible. *Lex* est avec *legere* dans le même rapport que *rex* avec *regere*: et il ne faut pas voir ici le verbe *legare* dans le sens d'assembler, recueillir, mais le verbe *legere* « lire ». *Lex* est la lecture, comme chez les peuples sémitiques la loi c'est l'Ecriture. On comprend dès lors pourquoi le mot ne se retrouve pas chez les autres peuples de la race; il est d'introduction relativement récente puisqu'il est posterieure à l'usage de l'alphabet ... Mais d'un autre côté il prouve combien l'usage de l'alphabet remont haut chez les peuples italiotes puisque ce terme non seulement désigne la loi

rita specialmente dai moderni moralisti (3): e cioè « lex dicitur a ligando ». E veramente oggi, data la discussione sulla cosiddetta « lex mere poenalis », tale etimologia, anche più di ieri potrebbe avere un particolare valore.

Ma in verità i moralisti moderni, che ci sono capitati tra le mani, ordinariamente quando riportano tale etimologia o la riferiscono anonima (4) o la riportano citando *unicamente* S. Tommaso (S. *Th.*, 1-2, q. 90, a. 1) (5). Per tale ragione eravamo tentati a credere, che l'Angelico Dottore fosse il padre dell'importante etimologia: « Lex... dicitur a ligando ». A tanto inducevaci anche il fatto che, come vedremo, mentre in altro luogo S. Tommaso quella di *lex a legendo* l'attribuisce espressamente ad Isidoro; questa invece « *a ligando* » la dà senza alcuna attribuzione ed anche senza quegli usitati « alii dicunt » con cui gli scolastici amavano nascondere la paternità di quanto trascrivevano da altri.

Ma una rapida ricerca sulle fonti pretomiste ci ha svelato anche in questo S. Tommaso essere l'eco dei suoi predecessori. Sapevamo infatti come il suo trattato « de legibus » fosse connesso con il similare trattato contenuto nella *Summa fr. Alexandri,* come vedremo. E questa, giova subito dirlo, trascrive il trattato *De legibus et praeceptis* (6) della

---

des XII Tables et les *leges regiae,* mais a donné quantité de dérivés, tels que *legare, collegium* ». Secondo questo autore la nostra etimologia *lex* a *ligando* non apparirebbe nella sua origine; ma per questo è più importante considerare come essa nei secoli posteriori fosse stata introdotta a significare un particolare elemento della legge qual'è la sua obbligatorietà.

(3) Cf. per es. BRIN - FARGES - BARBEDETTE, *Philosophia scholastica, Ethica,* in II, Parisiis 1936, p. 392; A. LANZA, *Theologia Moralis,* I. - *Theol. Moralis Fundamentalis,* Romae - Taurini 1949, p. 224; A. VERMEERSCH, *Theologia Moralis,* I, Romae 1933, p. 174, n. 172, nota 1; L. RODRIGO, *Praelectiones theologico-morales Comillenses* - II. - *Tractatus de Legibus,* Santander 1944, p. 3, nota 2.

(4) Cf. SERAPHINUS A LOIANO, *Institutiones Theologiae Moralis* I. - *Theol. fundamentalis,* Taurini 1934, p. 142, dove in nota si riporta anche il testo di P. GOMMARUS MICHIELS, *Normae Gen. Iur. Can.,* I. p. 122.

(5) Cf. per es. BRIN - FARGES - BARBEDETTE, *l. c.*; LANZA, *l. c.*; VERMEERSCH, *l. c.*; RODRIGO, *l. c.*

(6) Tali questioni si trovano nei mss. *Assisi, Bibl. Comun. 138,* ff. 213d-232a; e parzialmente in ms. *Vat. lat. 782,* ff. 129a-148d: cf. F. M. HENQUINET, *Ist der Traktat « De legibus et praeceptis » in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella,* in *Franziskanische Studien,* 29 (1939) 1-22, 234-258. In seguito si cominciò a dubitare dell'attribuzione a Giovanni de la Rochelle: cf. *Prolegomena* alla *Summa fr. Alex.*, t. IV, Quaracchi 1948, p. CCXX ss. Recentemente noi stessi abbiamo trovato un riscontro di tali questioni in alcune Postille bibliche, che probabilmente si potrebbero attribuire a Giovanni de la Rochelle: cf. E. LIO, *Alcune « Postillae » sui Vangeli nei rapporti con Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle e la « Summa fr. Alexandri »,* in *Antonianum,* 30 (1955) 272 ss.

primitiva scuola francescana di Parigi (7). Ma ci siamo anche accorti, che la stessa etimologia compariva anche in predecessori più lontani.

Pertanto abbiamo reputato utile raccogliere qui unite le predette ricerche. E quindi ci siamo proposti di mostrare brevemente: *in primo luogo* i testi dei predecessori più lontani da S. Tommaso, nei quali quella etimologia già appare; *in secondo luogo* esaminare i testi delle predette qq. *de legibus* e della *Summa fr. Alex.*, più prossimi a S. Tommaso e da questi anche conosciuti; *in terzo luogo* considereremo alcuni altri scolastici, che assieme a S. Tommaso, o dopo di lui, usarono quella etimologia; *in ultimo* daremo qualche esempio di autori dei secoli posteriori (antichi e moderni), che riferiscono l'etimologia, con l'attribuzione al Dottore Angelico.

Avremmo dovuto forse fare ricerche al riguardo anche nella Patristica. E difatti ci fu facile trovarla subito in Cassiodoro (8); senza riscontrarlo anche il Clichtove, come si legge in Suarez, di cui parleremo, attribuisce la stessa etimologia a Cassiodoro. Ma per il momento abbiamo tralasciato le ricerche nei SS. Padri, perchè la finalità diretta delle presenti annotazioni non è propriamente quella di scoprire *il primo,* che abbia usato l'etimologia; ma è quella di mostrare, come già nei predecessori di S. Tommaso della prescolastica e dell'alta scolastica quella etimologia era usata e dottrinalmente applicata al concetto di legge.

I. - « Lex dicitur a ligando » nei predecessori remoti da S. Tommaso.

La scolastica conosce varie etimologie della parola *legge*: quella a *legendo,* riportata dalle famose *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia « Nam lex a legendo vocata, quia scripta » (9). Conobbe anche quella

---

(7) Fino adesso sono concordi i critici nel riconoscere la paternità delle predette questioni ad un maestro francescano evidentemente anteriore a S. Tommaso: cf. i *citati Prolegomena p.* CCXXI ss. Per la dipendenza di S. Tommaso direttamente dalla *Summa fr. Alexandri,* quanto alla dottrina sulla legge, o non piuttosto direttamente dalle predette qq. *de legibus* ... cf. I. Brady, *Law in the « Summa fratris Alexandri »,* in *The American Catholic Philosophical Association,* XXIV. - *The natural Law and International Relations,* 24 (1950) 145 ss.

(8) M. A. Cassiodorus, *Expositio in Psalterium,* Ps. 1, 1 (PL 70, 29D): Lex enim dicitur ex eo quod animos nostros *liget,* suisque teneat obnoxios constitutis ».

(9) Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum,* lib. II, c. 10, (PL 82, 130) e lib. V, c. 3 (PL 82, 199A). E' strano che il medesimo testo e contesto sia trascritto due volte, come appare, nella predetta fonte. Sarebbe interessante provare che il testo sulla legge, che si trova nel c. 10 del lib. II sia una trascrizione del c. 3 del lib. V interpolata da qualche altro autore. Non è improbabile poi che Isidoro abbia preso quell'etimologia da qualche predecessore, se non direttamente da Varrone.

ab *eligendo* usata da S. Agostino ([10]). Ma fu conosciuta anche prima di S. Tommaso, e cioè fin dalla prescolastica, quella forse più importante, « lex dicitur a ligando »? A tale domanda rispondiamo subito affermativamente illustrando in questo primo punto alcuni testi del sec. XII e della prima metà del sec. XIII.

Sarebbe interessante scoprire chi sia stato il primo che veramente nella *Prescolastica* usò quell'etimologia. Abbiamo fatto alcuni sondaggi, ma dobbiamo confessare di non aver potuto esaminare ancora tutte le fonti. Ai fini della presente ricerca è irrilevante sapere chi veramente ne sia stato il primo; mentre scopo delle ricerche nella Prescolastica fu soltanto di vedere se già in quel periodo fosse conosciuta ed usata, con applicazioni dottrinali, l'etimologia « lex dicitur a ligando ».

Per tale scopo ci sono sufficienti i pochi, ma eloquenti esempi che vogliamo qui trascrivere.

1. - La *Summa Lipsiensis*, redatta verso il 1186, scrive:

> « Secundum hoc dicitur ius naturale facultas discernendi bonum a malo, cum approbatione unius et detestatione alterius; hoc est liberum arbitrium; de hoc iure dicit Apostolus: video legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ: *ex hac lege ligamur; unde et ab effectu lex appellatur* » ([11]).

Importante questo testo, perchè equipara legge e diritto naturale, che potrebbe sembrare essere preso anche in senso soggettivo ([12]) e libero arbitrio: in quanto essi non concedono la facoltà di poter approvare e fare il male, ma al contrario importano sempre un legame, per cui non si può nè approvare nè fare il male. E quindi viene aggiunto che la legge è detta così dal suo effetto, che è quello di *ligare*: ossia di limitare e regolare la nostra libertà. Si potrà osservare che nel testo riferito l'intenzione di dare una etimologia non è molto evidente. Ma l'importante è constatare il fatto, che nel citato testo si propone una relazione tra il verbo *ligare* e la parola *lex*.

([10]) Cf. *Summa fratris Alexandri*, t. IV, Quaracchi 1948, p. 840, n. 544. Di tale fonte parleremo più avanti.

([11]) Ms. *Leipzig Univ. Bibl.* 986, f. 3 r-b (in Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges 1931, p. 108, lin. 19 ss.).

([12]) Per il diritto in genere in senso soggettivo anche in S. Tommaso: cf. H. M. Hering, *De jure subjective sumpto apud S. Thomam*, in *Angelicum* 16 (1939) 295-297; ma Lottin, *Principes de Morale*, II, Louvain 1946, p. 34 osserva: « Au cours d'une enquête menée chez tous les juristes qui on commenté le Decret de Gratien, nous avons constaté que, malgré la multiplicité des sens accordés au terme *ius naturale*, les décrétistes ont toujours pris ce vocable en sens objectif » (e cita le pp. 13-23 del suo *Le Droit Naturel*... e quindi include anche la nostra *Summa Lipsiensis* di cui ne parla a p. 20).

2. - *Albertus,* autore delle glosse alla seconda compilazione delle Decretali ([13]) prima del 1215 ossia prima del Concilio Lateranense IV ([14]) così scrive:

> « *Inc.* (I, 1, l): Videtur hic trepidasse, ubi non erat timor... Hoc cap. decisum est ab eo (v. de lege): *Large a ligando, quis saltem eos ligat...* » ([15]).

Anche in questo testo l'etimologia di *lex a ligando* è evidente; anzi è l'unica riferita, anche se viene premesso *large,* il che farebbe supporre, che *Albertus* aveva in mente altre etimologie più strette e forse più proprie ([16]). Ma l'importante per noi è, che egli conosca anche questa derivazione dal verbo *ligare.*

3. - Anche il famoso *Uguccione* ([17]) così scrive:

> « *Lex quia ligat,* vel quia legitime agere compellat » ([18]).

Lo stesso Uguccione scrisse le *Derivationes* ([19]); ma non vi abbiamo trovato l'etimologia dal verbo *ligare.*

4. - Questo stesso testo sembra doversi collegare con una *Glossa,* che leggiamo nel *Decretum* di Graziano:

> « Lex est etc. Iustum praecipiens et contrarium prohibens 23. q. 4. Si Ecclesia. in fi. et dicitur *lex quia legitime ligat.* 2. dist. Omnis. Arch. » ([20]).

([13]) Su questo canonista cf. S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonist* (1140-1234) I. Città del Vaticano, 1937 (Studi e Testi, 71) p. 345 ss.; F. GILLMANN, *Zahlreiche Aufsätze...* in *Archiv für Katolisches Kirchenrecht* 105 (1925) 166 s., 178, 182; SCHULTES, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis papst Greg. IX,* I, Stuttgart 1875, 130 s.

([14]) KUTTNER, *o.c.,* p. 345.

([15]) Ms. *Paris, Bibl. Nationale lat.* 3942, f. 70; e ms. *Paris, Bibl. Nationale lat.* 15398, f. 74: in KUTTNER, *o.c.,* p. 345, 350 s.

([16]) Non abbiamo fatto particolari ricerche al riguardo, specialmente perchè non abbiamo tra le mani i manoscritti che contengono le sue glosse.

([17]) Su questo canonista molto è stato scritto e molto ancora si scrive sia dal lato dottrinale che da quello critico-letterario: cf. KUTTNER, *o. c.* L. PROSDOCIMI, *La « Summa Decretorum » di Uguccione da Pisa, Studi preliminari per un'edizione critica,* in *Studia Gratiana,* III, Bononiae 1955, 350-374.

([18]) Ms *Münich Staatsbibl. lat.* 10247, f. 1 r (cf. anche ms. *Vat. lat.* 2280, f. 1 r; e *Paris, Bibl. Nat. lat.* 3892, f. 1 r), in LOTTIN *Le Droit Naturel...,* p. 111, lin. 4 s.

([19]) Di questa opera, in cui, data la sua natura, credevamo trovare la nostra etimologia, abbiamo consultato il ms. di *Firenze, Bibl. Naz. II, I,* 2 (*Magl. clas.* I, n. 70).

([20]) GRATIANI, *Decretum* di. I, can. 1, glossa in ed. Lugduni 1559, p. 2 a.

5. - Ma ci sembra opportuno riferire qui il testo di *Guglielmo d'Auvergne*:

> « Lex autem populi aliter dicitur, qui eidem videlicet subiectus est, et ad quem lata est, unde et *legem a ligando nonnulli dictam esse voluerunt,* pro eo quod ei observandae obligati sunt hi, quibus data est » ([21]).

Questo testo è importante non solo perchè ripete la etimologia di *lex a ligando,* ma anche perchè Guglielmo la riferisce come detta da altri prima di lui; e non è improbabile, che Guglielmo abbia voluto riferirsi a quelle fonti del sec. XII, che già proponevano quella etimologia. Abbiamo riferito solo qualche testo, ma non è escluso, che anche altre fonti del sec. XII e del principio del sec. XIII abbiano conosciuto con le etimologie date da Varrone e Cicerone e riportate da Agostino e da Isidoro, anche l'etimologia di *lex a ligando.*

II. - Lex dicitur a ligando nelle qq. « de legibus » e nella « Summa fr. Alex. ».

A. — Consideriamo un primo testo.

Come abbiamo detto, le qq. *de legibus* sono state trascritte integralmente nella *Summa fr. Alex.;* ma non è solo *ad abundantiam* che riportiamo parallelamente i testi delle due fonti sull'etimologia di *lex.*

> *QQ. de legibus,* ms. *Vat. lat. 782,* f. 129a:
>
> Ad aliud dicendum, quod uno modo dicitur a ligando, alio modo a legendo. Secundum quod dicitur a legendo, extenso nomine legendo, dicetur quod lex est in dispositione. Secun-

---

([21]) Guillelmi de Alvernia, *Opera omnia,* I: tr. *de legibus,* c. I ed. Venetiis 1591, p. 18a. Lottin, *Psycologie et Morale au XII et au XIII siecles,* II. Louvain 1948, p. 19, scrive: « ... Aussi bien Guillaume rattache-t-il l'étymologie du mot au verbe *ligare* ». Ricordiamo tuttavia che Guglielmo prese da altri la predetta etimologia come fa pensare la sua espressione « nonnulli... voluerunt »; anzi forse anche il verbo *voluerunt* fa pensare che egli si voglia riferire a fonti non tanto vicine a lui; e cioè forse a quelle del sec. XII di cui abbiamo dato qualche esempio. Notiamo infine che il trascritto testo di Guglielmo d'Auvegne è riportato *ad litteram* da S. Bernardino da Siena nel *Prologo* al Quaresimale *De Evangelio aeterno,* ed. Quaracchi 1956, t. III, p. 4, lin.1 ss. I Padri Editori *ivi* (noto 1) quanto al detto di Guglielmo d'Auvergne trascritto da S. Bernardino : « ... Legem *a ligando* nonnulli dictam esse voluerunt » annotano: « Est sententia Scholasticorum ... *Nullum tamen huius sententiae assertorem ante Guilelmum Alvernum invenimus.* Communior et probabilior opinio antiquorum vocis originem deprompsit *a legendo.* Cf. Cicero, *De Legibus,* I, c. 6 (XIV, 54); Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum,* III, n. 20 (PL 34, 681); Isidorus, *Etymologiae,* III, c. 20, n. 1, V, c. 3, n. 2 (PL 82, 130 et 199); Alex. de Hales, *Summa,* III, n. 224 (IV, 315) ubi *utramque* verbi originem illustrat ». Vogliamo tuttavia annotare in primo luogo che dal già esposto nel primo punto di questo breve

dum tamen quod lex dicitur a ligando lex est in promulgatione. Secundum tamen quod lex dicitur a ligando dupliciter possumus intelligere scil. active et passive. Secundum quod dicitur a ligando passive dicitur respectu creature; secundum quod dicitur a ligando active dicitur respectu dei ([22]).

Summa fr. Alex., ed. Quaracchi 1948, IV, p. 315, n. 224:

Ad primo obiectum dicendum, sicut dicit Isidorus, II *Etymologiarum*: lex uno modo dicitur *a legendo*, alio modo *a ligando*. Secundum quod dicitur a legando, extenso nomine lectionis non solum ad lectionem temporalem, sed ad lectionem secundum quod legitur in mente, sic lex est in dispositione. Lex autem, prout est in promulgatione, dicitur a ligando. Primo ergo modo est aeterna, secundo modo non. Tamen potest distingui, cum dicitur " lex ligat ", quia " ligare " potest sumi active et passive. Si active, sic lex aeterna in Deo dicitur a ligando; secundum quod accipitur passive dicitur respectu creaturae ([23]).

Da questo primo testo sotto l'aspetto *critico-letterario* appare quanto segue:

a) Vengono citate due etimologie: quella *a legendo* e l'altra *a ligando*; non viene citata quella *ab eligendo*.

b) Ma la cosa più importante è che il riferimento espresso ad Isidoro si trova solo nella *Summa* e non nella qq. *a legibus;* che anzi nella Summa è così formulata, da indurre a credere, che non solo

studio appare chiaramente come prima di Guglielmo la etimologia *a ligando* era già conosciuta, così che veramente prima di Guglielmo esistono quei « nonnulli » che si trovano nel testo riferito anche da S. Bernardino. In secondo luogo non ci sembra esatto annoverare S. Agostino accanto ad Isidoro quanto all'etimologia *a legendo*: perchè S. Agostino, nel luogo citato, usa il termine *legere* nel senso di *eligere* (come presso Cicerone) mentre Isidoro l'usa nel senso italiano di leggere (come presso Varrone): cf. sopra nota 3. Osserviamo in terzo luogo che nella *Summa fr. Alexandri,* citata dagli stessi Padri Editori, sono conosciute *non due ma tre* etimologie: cioè quella *a ligando,* quella *a legendo,* e quella *ab eligendo,* come diremo più avanti nel secondo punto di questo breve studio.

([22]) Cf. anche ms. *Assisi, Bibl. Comun. 138,* f. 213d.

([23]) Ho confrontato anche il ms. *Vat. lat. 4298* del sec. XIII che, secondo gli editori di Quaracchi (cf. *Prolegomena,* p. LXXI s.), contiene estratti dalla *Summa fr. Alex.* In tale manoscritto le questioni sulle leggi che cominciano al f. 1b (secondo la numerazione del codice, che prima ha dei fogli con l'indice delle questioni) concordano letteralmente col testo edito e da noi qui riportato in corpore anche nei riguardi dell'equivoca attribuzione ad Isidoro, che manca nelle qq. *de legibus*... ossia nella fonte: « Ad primo obiectum dicendum quod sicut dicit Isidorus II Etymologiarum: lex uno modo dicitur a legendo, *alio modo a ligando*... ».

l'etimologia *a legendo*, ma anche quella *a ligando* debba attribuirsi ad Isidoro. Il che non è vero, perchè, per quante ricerche abbiamo fatto, Isidoro, in due luoghi stranamente identici delle sue *Etymologiae* (come abbiamo osservato) non conosce che la sola etimologia *a legendo*.

c) L'annotazione quindi degli Editori della *Summa fr. Alex.* pensiamo si riferisca solo alla etimologia *a legendo* e non anche a quella *a ligando* ([24]).

d) Ma d'altra parte l'autore delle qq. *de legibus* potè aver conosciuto la derivazione *a ligando* dai predecessori, che già la conoscevano, come abbiamo dimostrato ([25]).

Dottrinalmente poi il testo riportato ci dà occasione alle seguenti osservazioni:

a) La doppia etimologia sulla legge viene data nei luoghi citati per applicarla alla legge eterna.

b) E dottrinalmente è importante notare che la *lectio* contenuta in ogni legge, secondo la prima etimologia, non deve intendersi strettamente (come lo fu forse originariamente per le leggi umane) quasi che ogni legge non scritta non possa chiamarsi legge; ma, come si dice nei testi riportati, *extenso nomine* e cioè *secundum quod legitur in mente et sic lex est in dispositione* ([26]). Per questo l'*Arevalus*, un annotatore dell'opera isidioriana, così scriveva:

> « *Lex a legendo.* Andreas Cirinus, de urbe Roma, c. 39, recipiendum esse negat hoc etymon quod *lex* dicta sit a *legendo*: quod si verum esset, *inquit*, non scripta lex non esset. Verum potuit optime origo nominis huius inde peti, quod initio lex esset scripta, et publice legeretur, ut multi aiunt, quamvis postea idem nomen legi non scriptae fuerit attributum. Ut autem haec etymologia omni legi possit convenire, *a theologis nonnullis explicatur de interiori lectione et scriptione*, ut lex naturalis a Sancto Paulo *Rom. II*, dicitur scripta in cordibus nostris » ([27]).

([24]) Gli editori (IV, p. 315, nota 2) annotano: « Cap. 10, n. 1 (PL 82, 130); idem dicitur *Etymol.*, V, c. 3, n. 2 (PL 82, 199) ». E' chiaro che queste riferenze sono vere solo nei riguardi dell'etimologia *a legendo*.

([25]) Cfr. sopra, nel primo punto, i predecessori, che conoscono già l'etimologia *a ligando*.

([26]) *Summa fr. Alex., l. c.*

([27]) Arevali *notae ad S. Isidori Hispalensis Etymologias*, lib. V, c. 3, n. 2 (in PL 82, 882 B-C). Anche Suarez (di cui cf. infra il testo) cita la *Summa fr. Alexandri* per provare la medesima esplicazione ed applicazione dell'etimologia *a legendo*

c) Similmente la derivazione *a ligando* viene resa necessaria per ogni legge in quanto ogni legge dev'essere promulgata: *Lex autem, prout est in promulgatione dicitur a ligando* ». Effetto della promulgazione è *ligare* cioè dare inizio alla pubblicazione.

d) Applicate queste due etimologie alla legge eterna si ritiene in quelle fonti che la prima *a legendo,* intesa non strettamente, più facilmente della seconda può appropriarsi anche alla legge eterna; ma anche la derivazione *a ligando* intesa specialmente attivamente cioè come volontà del legislatore di obbligare può essere detto anche della legge eterna. Come si dice nei testi trascritti sopra.

B. — Ma esaminiamo un altro testo delle stesse fonti:

QQ. de legibus, Ms. *Vat. lat. 782,* f. 148b:

« Respondeo: In intentione legis naturalis tria sunt: dicimus enim quod lex naturalis est facultatis; facultas autem habet liberam inflexionem, habet etiam comparationem ad rationem et voluntatem, quia est rationis et voluntatis. Et ideo lex quae est facultatis habet triplicem actum: *primus est ligare* et hoc respectu ipsius facultatis. Secundus quia in ea legitur et sic est rationis vel (?) respicit rationem. Tertius est instigare, unde dicitur habere instinctum. Et hoc modo dicitur respectu voluntatis. Isidorus: Ius naturale commune est omnium eo quod ubique instinctu nature non aliqua constitutione habetur » ([28]).

Summa fr. Alex., ed. cit., IV, p. 344, n. 244:

« Dicendum quod, cum liberum arbitrium sit " facultas voluntatis et rationis patet quod in intentione liberi arbitrii concurrunt *tria,* scil. *facultas, ratio* et *voluntas,* ad quae comparatur lex naturalis, et secundum illas operationes habet *triplicem actum. Primus est ligare,* quem habet per compara-

---

in relazione alla legge eterna. Ma intanto giova anche osservare che evidentemente nè l'Arevalus nè Suarez hanno conosciuto le qq. *de legibus* dalle quali dipende la *Summa fr. Alex.* anche nei riguardi di quanto sopra.

([28]) Cf. anche ms. *Assisi, Bibl. Comun. 138,* f. 218a. In una questione inedita *de lege naturali* nello stesso ms. *Vat. lat. 782,* f. 122 a-d-, si trova la relazione di legge con il verbo *ligare*: per es. f. 122b (tra le obb.): « *Lex quia ligat animam ad operandum...* » e f. 122c: « ... Est lex naturalis quia *ligat* ... habitus vero innatus ipsi ad faciendum non est lex quia non ligat ». L'autore di tale questione secondo qualcuno forse sarebbe GUIARDUS: cf. in tal senso F. M. HENQUINET, *Notes additionelles sur les écrits de Guerric de S. Quentin,* in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 8 (1936) 387 s.

tionem ad facultatem, et hoc est quia facultas de se habet liberam inflexionem, et ideo comparatione illius est ligare. *Secundus autem actus eius est ostendere,* quem habet comparatione ad rationem, et hoc secundum intentionem qua lex dicitur eo quod in ea legatur, sicut dicit Isidorus, IV *Etymologiarum*: « Lex a legendo dicitur. *Tertius eius actus est instigare* sive movere ad bonum faciendum et malum vitandum, quem habet comparatione ad voluntatem, secundum quod dicit Isidorus, IV *Etymologiarum*: "Ius naturale commune omnium est, quod ubique instinctu naturae, non aliqua constitutione habetur" ».

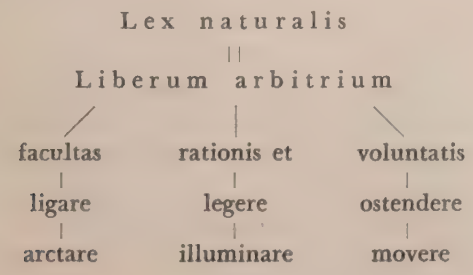
Da questo *secondo* testo, stimiamo dedurre quanto segue:

a) L'occasione qui di ritornare sull'etimologia di *lex* è per definire la legge naturale, e più propriamente per risolvere la questione, se la legge naturale « sit habitus cognitivus vel motivus ».

b) La etimologia di *lex a ligando* quivi non viene detta con espressione esplicita; e quindi nessuna citazione od attribuzione dell'etimologia ad Isidoro. Ma viene esplicitamente detto che« ligare » è il primo atto della legge. E quindi è sempre importante ripetere che anche in questo secondo testo la relazione tra *lex* e *ligare* è ben messa in rilievo. La relazione poi tra *lex naturalis, liberum arbitrium* e *ligare* come si trova spiegata in questo testo richiama in mente il testo della *Summa Lipsiensis,* riferito sopra.

c) Viene commemorata, *et quidem* espressamente, la etimologia di *lex* a *legendo*; la quale sola viene attribuita rettamente ad Isidoro; quantunque nella *Summa fr. Alex.* invece del lib. IV si citi per sbaglio il libro V.

d) La relazione tra legge naturale e le due etimologie potrebbe riprodursi schematicamente nel seguente modo:



C. — Ma veniamo ad un terzo testo importante.

Nella *Summa fr. Alex.*, nello stesso libro terzo (t. IV), nella inquisizione quarta dove tratta della legge evangelica e dove particolarmente si domanda se oltre la legge non scritta sia da porsi anche una legge scritta, leggiamo quanto alla etimologia della legge il seguente testo importante:

> « Notandum ad solutionem obiectorum quod lex habet triplicem interpretationem. Lex enim dicitur *'a legendo'*, sicut dicit Isidorus; et dicitur *a ligando, sicut ponunt communiter;* et dicitur *ab eligendo,* ut dicit Augustinus, in *Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti.* Secundum hoc ergo intentio legis differenter consideratur. Primo, secundum quod *'a legendo'* lex dicitur, lex est legibilis descriptio debitae honestatis. Quoniam autem descriptio legibilis potest esse interius in mente ad intellectum, exterius in scripto ad sensum, intentio legis extenditur secundum hanc considerationem, ut dicamus legem scriptam, sive interius sive exterius, sed improprie exterius. — Secundo, prout dicitur *a ligando,* et secundum hoc lex consideratur in triplici comparatione: in comparatione ad imperantem et in comparatione ad illud quod imperatur et in comparatione ad illum cui imperatur. Secundum comparationem ad imperantem lex dicitur esse in imperante sicut in causa ligante. Secundum comparationem ad imperatum lex dicitur esse in rebus quae imperantur aut prohibentur, sed hoc sicut in effectu. Secndum comparationem ad illum cui imperatur, lex dicitur esse in anima illius cui fit imperium, et hoc per essentiam, quia in eo est vinculum seu debitum. — Secundum tertiam interpretationem, prout lex dicitur *ab eligendo,* lex dicitur ars ipsa qua eligimus debita fieri et respuimus indebita fieri, et secundum hanc considerationem lex solum in anima est » ([29]).

Da questo testo della *Summa fr. Alex.* possiamo raccogliere quanto segue:

a) Oltre l'etimologia *a legendo* e *a ligando* espressamente date negli altri testi esaminati, qui si cita espressamente anche l'etimologia *ab eligendo* attribuita a S. Agostino, sia pure sbagliandone il libro, come i Padri editori hanno diligentemente annotato ([30]).

([29]) Cf. *Summa fr. Alex.*, t. IV, *ed. cit.*, p. 840, n. 544.
([30]) *Ibid.*, nota 3.

b) Cosa più importante è che mentre negli altri testi, che abbiamo già sopra esaminati, si potrebbe cadere nell'errore che secondo quelle fonti anche l'etimologia *a ligando* dovesse attribuirsi ad Isidoro, nel presente testo invece viene chiaramente attribuita ad Isidoro solamente la etimologia *a legendo;* mentre dopo quella *a ligando* si legge: « *sicut ponunt communiter* ». I Padri editori non hanno annotato niente; ma noi già sappiamo che veramente non solo prima di S. Tommaso, ma già prima della composizione della *Summa fr. Alex.* quella etimologia esisteva nella tradizione teologico-giuridica.

c) Dottrinalmente poi in questo testo mentre la etimologia *a legendo* viene messa in relazione al modo della conoscenza della legge; e quella *ab eligendo* viene messa in relazione alla scelta di un *debitum* che ogni legge impone; la etimologia *a ligando* viene spiegata sotto tre aspetti. In relazione al *legislatore* la legge si dice *a ligando* perchè il legislatore è come la causa che fa nascere la legge in quanto obbligante: *lex dicitur esse in imperante sicut in causa ligante.* In rapporto allo stesso *oggetto* della legge questa ha relazione con quella etimologia in quanto è proprio effetto della legge quello di obbligare: *lex dicitur esse in rebus quae imperantur aut prohibentur, sed hoc sicut in effectu.* Quando poi al *soggetto* della legge questa ha relazione con la predetta etimologia, perchè è proprio nell'anima del soggetto che tale legame imposto dalla legge penetra e si realizza: *lex dicitur in anima illius cui sit imperium, et hoc per essentiam, quia in eo est vinculum seu debitum.*

d) Non sappiamo se la *Summa fr. Alex.* abbia trascritto anche questo testo da altra fonte (il che non è difficile): ma a noi, per il momento, importava mostrarne la sua importanza ai fini di questa breve ricerca.

III. - « Lex dicitur a ligando » in alcuni altri Scolastici compreso S. Tommaso.

Ci è sembrato pregio dell'opera vedere come altri Scolastici del periodo prossimamente successivo alla composizione della *Summa fr. Alex.*, o almeno posteriori alle qq. *de legibus*, abbiano determinato l'etimologia di *lex*. Così sarà anche più facile scoprire relazioni e confronti.

1. S. Alberto M. nella sua opera *De Bono* conosce l'etimologia di *lex* a *ligando*:

> « Dicimus quod divisio legis datur secundum quandam rationem nominis et non secundum rationem rei. Et haec ratio est, quare lex derivative a ligando in genere dicitur » ([31]).

Anzi, se non erriamo, in quell'opera, scritta probabilmente dopo le qq. *de legibus* ([32]), non riferisce altre etimologie.

Anche nella *Postilla super Isaiam,* S. Alberto ripete la derivazione di *lex* a *ligando* ([33]). Non ci siamo attardati per rintracciare le altre etimologie nelle altre opere attribuite a S. Alberto ([34]); per noi era più importante cercare, come di fatto abbiamo trovato, se S. Alberto già prima di S. Tommaso, e per influsso dei predecessori, avesse conosciuto la derivazione di *lex a ligando.*

2. S. Bonaventura parimenti conosce l'etimologia di *lex a ligando.* Scrive infatti in occasione della questione se siamo tenuti a praticare tutto quello che la coscienza detta essere necessario alla salvezza:

> « c. Item, lex obligat ad faciendum illud quod iudex mandat ipsa: *lex enim dicitur a ligando* ... (Respondeo): ... Cum autem dicitur quod *lex ligat* ad faciendum omne illud quod dictat, dicendum quod verum est, quando lex inferior non dictat contrarium legi superiori ... » ([35]).

Negli indici dell'edizione di Quaracchi delle opere di S. Bonaventura non abbiamo trovato altre etimologie di *lex* usate da S. Bonaventura. Ma è importante notare che S. Bonaventura non solo conosce, forse esclusivamente, l'etimologia collegata con il verbo *ligare,* ma anche concede che la legge in concordanza con la sua etimologia, include sempre un obbligo a fare ciò che essa detta. Non pensiamo adunque che S. Bonaventura abbia concepito una legge che direttamente non obblighi in coscienza a fare ciò che comanda ([36]).

([31]) Albertus M., *De Bono,* ed. Monasterii West. 1951, p. 285, lin. 285.

([32]) Per la datazione del *De Bono,* cf. *Prolegomena* in *ed. cit., p.* XI ss.

([33]) Albertus M., *Postilla super Isaiam,* ed. Monasterii West. 1952, p. 8d, lin. 41.

([34]) Abbiamo consultato anche il suo Commentario all'Etica di Aristotele; ma nulla di esplicito abbiamo trovato nel commento al seguente testo di Aristotele, *Ethica,* lib. X, c. 9 (ed. Diot, II, 128b): « Lex vero habet vim ad egendum valentem, quum sit ratio a prudentia et mente profecta ».

([35]) S. Bonaventura, in *II Sententiarum,* d. 39, c. 1, 93 (ed. Quaracchi II, 905, arg. 2).

([36]) Per il momento non abbiamo ricercato se nella antica legislazione francescana ci siano elementi per pensare ad una legge *mere poenalis.*

3. Pietro di Tarantasia [Innocenzo V] ha un breve ma importante testo sulla nota etimologia:

« Item... *lex dicitur a ligando,* secundum Isidorum » ([37]).

E' sopratutto importante notare che quivi l'etimologia viene attribuita ad Isidoro, il che è falso come abbiamo detto. Ma non è impossibile che Pietro abbia fatto quell'attribuzione ad Isidoro per influsso della *Summa fr. Alex.,* dove, come abbiamo visto, la citazione e l'attribuzione ad Isidoro anche dell'etimologia *a ligando* oggettivamente dava occasione ad una falsa attribuzione.

4. S. Tommaso nella sua *Summa theologica* tratta delle due etimologie di *lex,* ma in due luoghi differenti e non unitamente nè con l'attribuzione di ambedue ad Isidoro:

« Dicitur enim *lex a ligando,* quia obligat ad agendum ([38]). Unde Isidorus dicit, quod ' *lex a legendo* vocata est, quia scripta est ' » ([39]).

Come si vede rettamente l'Angelico Dottore attribuisce ad Isidoro solo l'etimologia di *lex a legendo.* Ma l'altra derivazione *a ligando* egli la dà senza alcuna attribuzione. E forse questa fu l'occasione e la ragione perchè in seguito attribuirono quell'etimologia a S. Tommaso, quasi che egli per primo l'avesse data o conosciuta. Mentre, come abbiamo visto, già molto prima di S. Tommaso era conosciuta e dottrinalmente applicata la etimologia di *lex a ligando* ([40]).

Ma *dottrinalmente* è importante notare che questa etimologia *a ligando* viene addotta da S. Tommaso per introdursi a provare e concludere che la legge appartiene necessariamente e primariamente alla ragione, perchè lo stesso famoso detto « voluntas principis habet vigorem legis » non avrebbe valore e « magis esset iniquitas quam lex » se non fosse una volontà regolata dalla ragione ([41]).

L'etimologia poi di *lex a legendo* viene addotta *dottrinalmente* per provare che la legge, per obbligare, dev'essere promulgata; e la « promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit, quod *lex a legendo* vocata est, quia scripta est ». Da S. Tommaso, adunque, *la*

([37]) Petrus de Tarantasia, in *Quodlibet de lege eterna* ed. a Lottin, in *Psychol. et Morale...* II, Louvain 1948, p. 61, lin. 30 s.

([38]) S. Thomas, *Summa Theologica,* I-II, q. 90, a. 1 (ed. Leonina VII, 149).

([39]) *Ivi.*

([40]) Cf. sopra, nel primo punto di questo breve studio.

([41]) S. Thomas, *l. c.*

lectio viene presa anche in senso stretto. E la scrittura della legge, in un certo senso, è un modo permanente di considerare la legge « promulgata in praesens » anche nel futuro.

5. Matteo di Aquasparta nelle sue *qq. de legibus,* dove parla della legge eterna, così scrive:

> « Item lex dicitur *a ligando* vel *a legendo,* ut dicit Isidorus eodem libro (cioè *V Etym.*): sed ab eterno nec fuit qui legaretur, nec fuit qui legeret, ergo secundum nullum modum lex potest dici eterna » ([42]).

Omettiamo di esaminare come risponda lo stesso Matteo a tale obbiezioni, ma per noi è importante notare che ivi vengono citate le due note etimologie e che anche Matteo formula l'attribuzione ad Isidoro quasi che non solo l'etimologia *a legendo,* ma anche quella *a ligando* appartenesse a lui, il che è falso, come abbiamo visto.

6. Scoto parimenti conosce l'etimologia di *lex a ligando* ([43]).

7. L'Astesanus, agli albori del sec. XIV, conosce le due etimologie, ma senza alcuna attribuzione nè ad Isidoro nè ad altri; difatti così scrive:

> « Dicitur autem hic *lex a ligando* vel *legendo* » ([44]).

I pochi Scolastici, qui esaminati, possono mostrarci che essi conoscono come le qq. *de legibus* ... e la *Summa fr. Alex.,* le due etimologie: quella *a legendo* di Isidoro, e quella *a ligando,* che non è di Isidoro. Ma in qualcuno esplicitamente (come in Pietro di Tarantasia) in altri implicitamente, per una equivoca formulazione dell'attribu-

---

([42]) Mattaeus ab Aquasparta, *Quaestiones de legibus,* ms. *Assisi, Bibl. Comun. 159,* f. 240c; per l'autenticità di tali questioni cf. *Prolegomena* in qq. *de Gratia* edite da V. Doucet (*Bibl. schol. medii aevi,* XI), Quaracchi 1935, p. CIX ss.

([43]) Scotus, *Reportata parisiensia,* IV dist. 15, q. 4, n. 9 (ed. Vivès XXIV, 23b): cf. G. Budzik, *De conceptu legis ad mentem Joannis Duns Scoti,* Burlington, Wisconsin (USA) 1954, p. 6: l'autore di questa dissertazione dottorale avrebbe potuto citare i predecessori di Scoto che hanno usato l'etimologia *a ligando*; ed in genere avrebbe potuto usufruire per i predecessori dell'alta scolastica tutti gli studi del benemerito D. Lottin e non limitarsi solo al suo *Droit naturel...,* unico studio citato dal Budzik *et quidem* nella sola bibliografia, se non erriamo.

([44]) *Summa Astensis,* lib. I, tit. 46, ed. Venetiis 1480, f. 75b. Anche S. Antonino conosce l'etimologia *a ligando,* senza tuttavia attribuirla ad alcuno: *Summa theologica,* pars I, tit. II, c. 2 (ed. Veronae 1740, I, 622b): « Dicit enim Isidorus quod lex dicitur *a legendo,* quia scripta est, vel dicitur *a ligando, quia ligat,* id est obligat praeceptis affirmativis ad agendum; negativis ad cavendum. Vel dicitur *ab eligendo,* secundum S. Augustinum, quia debet quilibet eligere, et vivere secundum legem ».

zione (come in Matteo di Aquasparta) l'etimologia *a ligando* viene attribuita, ma falsamente, anche ad Isidoro. S. Tommasso non l'attribuisce ad alcuno (come fece invece rettamente Guglielmo d'Auvergne); ma forse questa anche fu la ragione perchè in seguito fino ai nostri giorni alcuni pensassero che quell'etimologia *a ligando* fosse invenzione dell'Aquinate.

IV. - Esempi di autori che attribuiscono unicamente a S. Tommaso l'etimologia di « lex dicitur a ligando ».

Vogliamo dare solo qualche esempio di autori antichi e moderni, che attribuiscono a S. Tommaso l'etimologia di *lex a ligando* e che potrebbero così indurre nell'errore di credere che l'Angelico ne sia stato l'inventore.

1. La Summa Sylvestrina per es. così già scriveva:

> « Lex dicta est, *secundum S. Thomam* 1. 2., q. 90a, *a ligando* quia obligat, quod de omni lege est commune, vel *a legendo,* quia scripta est ... » ([45]).

Può essere che nella mente dell'autore la citazione di S. Tommaso sia soltanto esemplificativa e non esclusiva; ma non è escluso che l'autore per sbaglio abbia potuto intendere e fare intendere il contrario.

2. Suarez nel suo famoso trattato *De legibus* tratta esplicitamente dell'etimologia di *lex,* in tal modo che stimiamo pregio dell'opera trascriverne e discuterne i passi più importanti:

> « *Legis etymologia.* — Atque hinc intulit *D. Thomas* in illo art. 1, quaest. 90, etymologiam legis; *putat enim a ligando* sumptam esse, quia proprius effectus legis est ligare, seu obligare, quod secutus est Gabriel in 3, dist. 37, art. 1, et Clichtove, in Damas., lib. 4 Fidei, cap. 23, eandem etymologiam legis ex Cassiodoro refert, et probat. Consonatque Scriptura, quae leges appellat vincula, Jerem. 2: *Fregisti jugum, rupisti vincula.* Isidorus autem, lib. 2 Etymol., cap. 10, et lib. 5, cap. 3, *a legendo* putat legem esse dictam, quod inde colligit, quia lex debet esse scripta, et ideo legenda est. Sed quia nunc latius de lege loquimur, ut illa etymologia possit in omnem legem convenire, oportet *legendi* verbum *ad interiorem lectionem, seu recogitationem ampliare, ut notavit* Alensis, 3 p., q. 26,

([45]) Sylvester Pryeras, *Summa,* alla voce: *lex* ed. Venetiis 1578, f.

memb. l... Alii denique legem dictam esse putant *ab eligendo*, vel quia cum magna, et prudenti electione ferenda sit; sic Augustinus in quaestionibus ex Novo Testamento, quaest. 15, si eius est opus: *Lex* (ait) *a lectione dicta est, ut de multis quid eligas scias*. Cicero vero, l. 1 de Legibus, *a legendo* dictam esse declarat: *Quia nos inquit, delectus vim in lege ponimus, sicut Graeci* (ait) legem vocant nòmon, a tribuendo unicuique quod suum est, quia lex debet esse justa; unde alii derivant legem ab eo quod legitime actiones humanas moderatur, ut refert Turrec. in cap. *Lex*, dist. 1, in fine » ([46]).

Da questo testo che abbiamo voluto riferire quasi integralmente deduciamo quanto segue:

a) Suarez conosce non solo l'etimologia *a ligando* e *a legendo;* ma anche quella *ab eligendo* (diversamente spiegata da S. Agostino e da Cicerone) e quella data come riferita dal Turrecremata, che si ricollega con quella che abbiamo notato nella *Glossa* al *Decretum* di Graziano ([47]).

b) Riguardo all'etimologia *a ligando*, chiaramente Suarez la dà citando S. Tommaso, ma non propenderemmo a credere che egli l'attribuisse al Dottore Angelico esclusivamente, ma solo esemplificativamente. Infatti lo stesso Suorez, nel citato testo, avverte che secondo il Clichtove sarebbe già stata conosciuta da Cassiodoro ([48]). E poi Suarez cita la *Summa fr. Alex.* proprio in quei luoghi della stessa *Summa* dove si dà l'etimologia anche *a ligando*. Suarez non cita quella fonte per dimostrare assieme a S. Tommaso questa etimologia, ma non è escluso che egli l'abbia conosciuta; a meno che la citazione della predetta *Summa fr. Alex.* Suarez l'abbia presa direttamente da una seconda mano.

c) Ed a proposito di questa citazione di Alessandro di Hales nel riferito testo, osserviamo che la citazione si riferisce precisamente a quel luogo della *Summa fr. Alex.*, che abbiamo già riferito, e che viene trascritto dalle *qq. de legibus*. Evidentemente Suarez non conobbe questa dipendenza.

([46]) SUAREZ, *De legibus*, lib. I, c. 1, n. 9 (*Opera omnia*, ed. Parisiis 1856, V, p. 3).

([47]) Cf. sopra.

([48]) Non abbiamo consultato il Clichtove, ma subito ci fu facile trovare il testo di Cassiodoro che tratta della nostra etimologia: M. A. CASSIODORUS, *Expositio in psalterium*. - Ps. I, 1 (PL 70, 29 D: « Lex enim dictur ex eo quod animos nostros liget, suisque teneat obnoxios constitutis ».

3. Lucio Ferraris nella sua famosa *Prompta Bibliotheca...* conosce e spiega le tre etimologie: *a legendo, ab eligendo* e *a ligando* ([49]). Ma quanto a quest'ultima così scrive:

> « Vel sumas potius *a ligando,* eo quod homines legibus ligentur, seu obligentur ad aliquid faciendum, vel omittendum, *ut vult S. Thom.* 1-2 q. 90 art. 1 et Scotus in 4 dist. 15 q. 2. Hic sunt quatuor ... » ([50]).

Come si vede si cita Scoto e S. Tommaso; appare quindi che egli non pensava o non conosceva altri prima di S. Tommaso, che usarono la stessa etimologia.

4. Arevalo, che fece un importante commento all'*Etymol.* di Isidoro, dopo aver riferito e spiegato le etimologie *a legendo* e *ab eligendo* così conclude:

> « Alii *cum S. Thoma a ligando* etymon legis deducunt » ([51]).

Non è improbabile che anche l'Arevalo avesse pensato che S. Tommaso fosse il primo in ordine di tempo che avesse usato quell'etimologia.

5. A. Molien, tra i moderni, così scrive riguardo all'etimologia di legge:

> « Quelle que soit l'origine du mot loi: *legere,* comme le veut Varron, parce que la loi existait selon lui quand on l'avait lue au peuple pour la lui faire connaître; *legare,* donner mandat, selon Mommsen; *eligere, legere,* cueillir, choisir, comme le dit Cicéron, parce qu'elle choisit ce qui est mieux; *ligare, selon saint Thomas parce qu'elle lie, qu'elle oblige à agir,* tout le monde se représente la loi comme une règle qui dirige le mouvement de l'activité d'un être, qui lie par conséquent son action pour la conformer à un ordre détérminé » ([52]).

Come si vede, in tale testo le varie etimologie vengono riferite con l'autore che le avrebbe date. E mentre si dice che quella *a legendo* l'usò Varrone (già molti secoli prima di Isidoro di Siviglia), quella *a ligando* viene data espressamente *selon saint Thomas.* Sembra dun-

---

([49]) L. Ferraris, *Prompta Bibliotheca canonica iuridica moralis theologica* V, Neapoli 1853, p. 6 alla voce *Lex.*

([50]) *Ivi.*

([51]) Arevali, *notae ad S. Isidori Hispalensis Etymologias,* lib. V, c. 3, n. 2 (PL 82, 882 C).

([52]) A. Mollien, *Lois,* in *Dictionnaire de théologie catholique,* IX, Paris 1926, col. 872.

que che il nostro moderno autore non conosca altri che prima di S. Tommaso abbiano usato quella importante etimologia.

In tal modo scrivono, e forse pensano, altri moderni autori quando riferiscono questa etimologia *a ligando* (53). E ci asteniamo, per amor di brevità, dal riprodurne i testi.

6. I. N. Guenechea, S. J., raccoglie le varie etimologie di legge e giova riferirlo in extenso:

> « Multifaria assignatur a philologis et peritis origo vocabuli, lex: *a*) Quidam cum S. Isidoro (*Etymol.*, lib. 2, c. 10; et lib. 5, c. 3) legem derivari putant *a legendo*, propterea quod apud romanos in more erat positum ut leges in tabulis exaratae, ad populi cognitionem et lectionem publice affigerentur. *b*) Iuxta Ciceronem (*De legibus*, l. I, n. 6) lex provenit *a legendo* seu *eligendo*, quia lege discernuntur res iustae ab iniustis, licitas ab illicitis. *c*) *S. Thomas* (1-2, q. 90, a. 1), *quem plurimi legistae et canonistae sequuntur, censet legem procedere a ligando, quia lex, praecipiendo et vetando, libertatem humanam ligat atque coërcet. d*) Non desunt scriptores, v.g. Mommsen (*Roemisches Staatsrecht*, vol. 3 pag. 308 ss.), qui asserant legem connecti cum *legare*, quatenus per legem communitati datur mandatum. *e*) Eruditissimus Forcellini in suo notissimo *Lexicon* dubitanter innuit, fortasse legem oriri a verbo graeco λέγειν. *f*) Denique aliqui recentiores philologi germani etymon legis existimarunt reperiri in voce nordica *lög* = quod est in ordine dispositum, aequivalente verbo germanico *legen*. Sunt qui legis originem contendunt reperiri in verbo sanscrito *lagh* = ponere, stabilire. Quaenam ex his derivationibus sit verisimilior, libenter peritis committimus determinandum; *certe, ad rem nostram, illa magis interest quae ab obligatione reperitur, quia illud est legis officium propriissimum ...* » (54).

Come si vede il testo moderno qui trascritto è importante non solo perchè raccoglie le varie etimologie di *lex*; ma anche perchè quella *a ligando* viene attribuita a S. Tommaso, quasi come al suo inventore

---

(53) Cf. per es. Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianae*, I, Romae 1885, p. 77, n. 109 « *Lex* (*a ligando*)... » e cita S. Tommaso; ma nell'ed. di Lugduni-Parisiis 1922, curata da Gestermann, I, p. 74, viene tolta la nota dove è citato S. Tommaso, forse perchè quivi S. Tommaso è citato nella bibliografia, che viene premessa al principio della trattazione.

(54) I. N. Güenechea, S. I., *Principia iuris politici*, II, Romae 1939, p. 6.

ed al suo caposcuola. Ma giustamente annota che quella etimologia ha relazione con la libertà umana, che viene coartata dalla legge, come diremo più avanti. Importante è anche il pensiero dell'autore, per il quale, tra le varie etimologie, è più importante quella che ha relazione con l'esistenza dell'obbligazione, che è propria della legge.

VI. - Annotazioni dottrinali a « Lex dicitur a ligando ».

Prima di chiudere questo breve studio ci è sembrato pregio dell'opera esprimere qualche annotazione dottrinale sulla relazione che vi può essere tra questa etimologia di *lex a ligando* con la libertà umana e con la coscienza morale.

a) *« Lex dicitur a ligando » e libertà umana.* Nelle fonti cristiane, dove abbiamo trovato l'affermazione e l'accettazione di questa etimologia, non di rado essa è stata addotta in relazione proprio alla libertà umana. E cioè ogni legge, in quanto viene *a ligando,* coarta e delimita la libertà umana. Ma questo significa soltanto che la legge regola l'uso retto della stessa libertà, in quanto la legge dirige l'attività umana libera verso il suo vero oggetto: il bene. Ed in tal modo viene creata una tale interdipendenza tra libertà e legge, che calpestare la legge diventa un abuso della stessa libertà.

La legge adunque non distrugge la libertà umana, ma la regola nel suo esercizio, perchè la stessa libertà rimanga nella sua finalità per cui è stata data da Dio all'uomo. Nè questo è incompatibile con la stessa natura razionale dell'uomo. Lo stesso Dio infatti, che ha creato l'uomo libero, ha dato a lui anche una legge, ossia un legame alle possibili deviazioni e sfrenatezze della sua libertà. Che anzi, questo potere di legare la libertà umana, Dio lo ha delegato anche alla legittima potestà umana. Ma questo anche vuol dire, che la legge, appunto perchè vincolante della libertà, dono di Dio, non può aver valore se viene da una potestà che non è da Dio, anzi contro Dio.

Così la legge, in questa importante etimologia, secondo l'interpretazione almeno di qualche scolastico, è detta implicitamente come il salvacondotto della libertà umana verso la conquista dei vari ideali umani. L'uomo, nello stato attuale, sente la proclività verso il male, e quindi la proclività ad abusare della sua libertà. Per questo sente anche di più la necessità di una legge, che lo immunizzi dai pericoli di essere vinto dal male, anche se per questo la sua stessa libertà di esercizio e di specificazione rimane vincolata e coartata. Ma la legge, positivamente, è anche guida ed incitamento del bene, come esprimono implicitamente le sue due altre etimologie: *a legendo,* che significa anche illuminare; e *ab eligendo,* che viene interpretata anche in relazione

alla volontà, che con la legge viene mossa verso il bene, come dice la *Summa fr. Alex.* (55).

E pertanto, come vengono immessi nella natura umana la coscienza della propria libertà, così sono innati nell'uomo i primi e naturali dettami della legge. La primitiva scuola francescana di Parigi non a caso faceva il parallelismo tra legge naturale e libero arbitrio (56). E finiva col dimostrare che la legge, se lega, vincola e coarta la stessa libertà (ed in tal senso *lex dicitur a ligando*); tuttavia la stessa legge illumina e muove la stessa libertà verso il bene, ossia verso la finalità propria per la quale è stata concessa da Dio la libertà all'uomo.

Evidentemente la stessa legge non può essere osservata senza la Grazia e l'aiuto di Dio stesso, che a tutti concede. E quindi libertà, legge e Grazia diventano i tre pilastri su cui si esplica ogni attività umana.

Rigettiamo quindi ogni esplicazione deterministica dell'attività umana: l'uomo viene creato libero, ma con una legge che lo vincola, e che potrà osservare con l'aiuto di Dio. Senza legge e senza libertà non ci sarebbe peccato e quindi neppure giusta punizione e dannazione Non ci sono pertanto uomini incapaci costituzionalmente a salvarsi, come vorrebbe una nuova ma falsa interpretazione della relazione tra libertà e Grazia in nome della medicina, ossia più propriamente della genetica (57).

b) « *Lex dicitur a ligando* » *e coscienza morale.* Importante notare, che l'etimologia di *lex a ligando* viene data nelle fonti teologiche appunto per indicare che la legge non lega soltanto le mani, ossia il comportamento esteriore dell'uomo, ma la stessa sua anima, ossia vincola la sua stessa coscienza morale (58). I pagani forse non si erano preoccupati troppo di questa penetrazione del vincolo della legge nella

---

(55) *Summa fr. Alexandri* (ed. Quaracchi IV, 344) et qq. *De Legibus* (ms. *Vat. lat. 782,* f. 148 b): cf. i testi trascritti sopra, *in corpore* del secondo punto.

(56) *Ivi.*

(57) Vogliamo sperare che nessuno abbia dato peso teologico e morale a quanto per es. scrive N. Pende, *Un medico di fronte al Vangelo,* Milano 1953, p. 141: « ... Per tali leggi di genetica morbosa sono discesi dalla prima coppia uomini con l'organismo fisiologico capace di cooperare con l'anima donata da Dio e cooperare con Dio per salvarsi, mediante l'aiuto gratuito della Grazia di Lui; ed altri uomini invece *costituzionalmente incapaci di salvarsi per le gravi alterazioni ereditarie del loro corpo, anche se Dio fa piovere continuamente su di essi, come sui buoni, la stessa pioggia benefica, come il Vangelo ci insegna* ».

(58) Cf. i testi di Cassiodoro, la *Summa Lipsiensis,* Guglielmo d'Auvergne, le qq. *De legibus,* la *Summa fr. Alexandri* ed anche S. Tommaso, come avverte il Guenechea, *l. c.*

stessa coscienza morale. Ma il Cristianesimo, religione che non si accontenta delle esteriorità, ha insistito nel ripetere che la sua legge lega profondamente l'uomo nell'intimo della sua coscienza; così che lo stesso peccato non è che il risultato di un atto intimamente voluto contro i dettami della coscienza morale, che aveva dato il suo giudizio fondandosi sulla legge e non sui propri capricci o le sue proprie situazioni. La legge adunque penetra e vincola il giudizio dlla coscienza morale: così che qualora la coscienza volesse dare un giudizio sulla moralità della sua azione, indipendentemente e tanto più in contrasto con la legge, sarebbe una coscienza falsa ([59]).

Ma qui potrebbe sorgere la sempre ripetuta questione: è proprio vero che *ogni legge* necessariamente e direttamente vincoli la coscienza morale, così che il trasgredirla oltre che una colpa giuridica è prima di tutto sempre anche una colpa morale? In altre parole, nonostante quella etimologia di *lex dicitur a ligando,* può esistere od esiste di fatto una *lex mere poenalis?* Ebbene, è noto come tra i filosofi ed i moralisti cattolici non mancano quelli che ammettono senz'altro la possibilità e l'esistenza di fatto di queste *leges mere poenales* ([60]). Sarebbe troppo lungo entrare qui nel merito della questione, specialmente per quanto riguarda la formulazione di una tale teoria. Annotiamo solo che, nelle fonti citate storicamente ed esegeticamente, quella etimologia *lex dicitur a ligando* viene data ordinariamente in relazione al vincolo che la legge crea nell'anima, e quindi nella coscienza, come abbiamo detto; quasi che ogni legge, secondo quelle fonti che riportano la predetta etimologia, non possa concepirsi senza che vincoli intimamente l'anima nella sua libertà e nella sua coscienza morale. Questo ci sembra essere stato detto dalla *Summa Lypsiensis,* dalle qq. *de legibus et de praeceptis,* dalla *Summa fr. Alex.,* da S. Bonaventura ecc. ([61]). Anche S. Tommaso, scrivendo laconicamente: *Dicitur lex a ligando quia obligat ad agendum* ([62]), ci sembra abbia avuto di mira un obbligo morale, ossia un obbligo della coscienza direttamente; ossia un obbligo morale diretto ad eseguire o ad astenersi da ciò che la legge comanda o proibisce, e non un semplice obbligo posteriore a subire la pena nel caso di trasgressione della legge, sia pure unicamente civile. Suarez, come abbiamo visto, conobbe la nostra etimologia e tuttavia

---

([59]) Contro l'indipendenza della coscienza morale dalla legge ha parlato più volte il regnante Pontefice, ed anche il S. Offizio diede un'Istruzione a tal proposito.

([60]) Cf. per es. LANZA, *Theologia moralis* - I - *Theologia moralis fundamentalis,* Taurini-Romae 1949, p. 252 ss.

([61]) Cf. sopra, nel primo, nel secondo e nel terzo punto.

([62]) Cf. sopra p. 385 e GUENECHLEA, *l. c.*

nello stesso suo trattato *De Legibus* è uno strenuo difensore della *lex mere poenalis* ([63]). Ma i sopracitati autori, che riferiscono quella etimologia non ci sembra possano essere addotti a comprova dell'esistenza di una *lex mere poenalis*. Che anzi quella etimologia, nel modo esplicato delle predette fonti, dovrebbe costituire una difficoltà storico-dottrinale per quelli che difendono non contraddire al concetto di legge la possibilità e l'esistenza di una legge *mere poenalis* ([64]).

Conclusioni

Ci sembra utile raccogliere le conclusioni più importanti nei riguardi di *lex dicitur a ligando* dedotte dal presente breve studio:

1) Come l'abbiamo trovato e come già diceva il Clichtove, citato da Saurez, l'etimologia è già conosciuta nella Patristica: per es. da Cassiodoro.

2) Certamente essa già appare nella prescolastica, specialmente nelle fonti giuridiche.

3) Isidoro di Siviglia non ha quell'etimologia, come potrebbe far credere un testo della *Summa fr. Alex.*, e come falsamente afferma Pietro di Tarantasia. Anche Matteo d'Aquasparta indurrebbe il lettore ad attribuire ad Isidoro la stessa etimologia.

4) Guglielmo d'Auvergne è preciso nel riferirla come non inventata da lui, ma usata già da altri; e così anche si trova in un testo della *Summa fr. Alex.*

5) Le qq. *de legibus et praeceptis* la riferiscono senza particolare attribuzione; similmente S. Alberto M. e S. Bonaventura.

6) Anche S. Tommaso la riferisce anonima, forse per influsso dei suoi prossimi predecessori; ma sarebbe stato più preciso se l'avesse data come usata da altri suoi predecessori, come fece Guglielmo d'Auvergne.

7) Gli autori antichi e moderni, che la riferiscono citando San Tommaso, come abbiamo visto, sbagliano se la intendono come inven-

---

([63]) Suarez, *De legibus*, l. V, c. 3 ss.

([64]) Per le obbiezioni contro la legge *mere poenalis* cf. J. Tonneau, *Les lois purement pénales et la morale de l'obligation*, in *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 30-51; tra le altre cose ivi si osserva che se queste cosiddette leggi *mere poenals* veramente esistono, esse non sono delle vere leggi.

tata da lui. In verità, giova ripeterlo, l'Angelico Dottore non fu il primo ad introdurla nella scuola.

8) Tuttavia è sempre merito di S Tommaso averla raccolta dai suoi predecessori. E così più facilmente, per l'influsso sempre crescente di lui, la stessa etimologia potè perpetuarsi e dominare nella scuola fino ai nostri giorni.

Infine diremo, che al testo della *S. Th.* 1-2, q. 90, a. 1, dove S. Tommaso dice « Lex enim dicitur a ligando » si potrebbe così annotare: per questa etimologia cf. i suoi predecessori remoti (per es. la *Summa Lips.*, Albertus, Uguccione, ecc.) e prossimi (per es. Guglielmo d'Auvergne, qq. *de legibus, Summa fr. Alex.*, S. Alberto M., S. Bonaventura).

In tal modo si metterà in evidenza che S. Tommaso, per quanto riguarda quell'etimologia, che ha tanta importanza dottrinale per definire la legge, anzichè ricollegarsi a Cicerone o ad Aristotele, debba congiungersi con la precedente tradizione cristiana dei giuristi e dei teologi, suoi predecessori.

9) Dottrinalmente, secondo la predetta etimologia *a ligando* in alcune fonti quivi riportate, e penseremmo anche secondo lo stesso S. Tommaso, la stessa legge ha necessarie relazioni con la libertà e con la coscienza morale. Di più, quella etimologia, se intesa come riferita alla legge vincolante la coscienza morale sempre direttamente quanto al suo stesso oggetto, allora, almeno storicamente, dovrebbe rappresentare una difficoltà per quelli che intendessero provare, anche storicamente, la esistenza delle leggi *mere poenales*.

Petrus Palazzini

DE DEONTOLOGIA PHARMACOPOLARUM (*)

Principalis proprietarius et actionista cuiusdam societatis pharmaceuticae italicae ad perfectam conscientiae suae tranquillitatem hunc proposuit casum Ariminio confessario.

Societas pharmaceutica suppeditat fere 200 genera medicamentorum tabernis in regione, in qua sita est. Inter haec medicamenta sunt etiam quaedam communiter adhibita, licet non exclusive, ad frustrandum matrimonii finem.

Rationes, cur actionista principalis, vir vere catholicus, consensum dederit ut haec medicamenta distribuantur a societate a se directa, sunt sequentes:

a) Plus quam moraliter certum est fore ut alii distributores illorum medicamentorum instituantur, qui exclusive in illis propagandis operam dent, si ille ea reiciat. Quapropter, nisi ita faciat, ea medicamenta magis propagentur ac maius damnum habeatur.

b) Qui dicuntur « agenti » societatis, vetantur data opera divulgare illa medicamenta in elenco medicinarum societatis enumerata, sed solummodo ea suppeditant, si requirantur.

c) Societas tenetur vi legis civilis dare illa medicamenta, si medicus ea praescribat. Hoc casu ergo petere deberet ab alia simili societate haec medicamenta, si eadem non haberet a se confecta.

d) Lucrum quod societas ex venditione illorum medicamentorum accipit, nullo modo comparari potest cum illo provenienti ex venditione aliorum medicamentorum. Etenim non videtur excedere 5% totius lucri.

(*) Cfr. C. Masino, *Deontologia farmaceutica*, Roma 1950.

Quaeritur:

1) Quaenam sint specificae obligationes pharmacopolarum.

2) Quid de lege italica circa instrumenta ad frustrandam prolem adhibita.

3) Quid ad casum.

1. *Quaenam sint specificae obligationes pharmacopolarum.*

Pharmacopola locum obtinet distinctum in coetu qui salutarem artem exercent, sive ob munus quo fungitur, sive ob obligationes de quibus respondere tenetur. Summus Pontifex, in sermone habito pharmacopolis catholicis in conventu adunatis, duplicem harummet obligationum, de quibus respondere tenentur, distinguit aspectum technicum nempe et moralem. Eadem distinctio signatur in sermone prolato illis qui interfuerunt conventui cultorum historiae pharmacopoeae [1].

Hac distinctione utemur et breviter de technicis officiis locuti, in moralibus obligationibus diutius immorabimur. Quaedam, insuper, addemus de obligationibus charitatis.

a) *Responsabilitas sub aspectu technico.* — Ad medicinas apparandas, requiritur scientia in dies proficiens, et semper cum praxi colligata, quia error, etsi parvus in exequenda praescriptione medici, gravia potest gignere consectaria in damnum valetudinis eorum qui emunt. Ob eamdem rationem necessaria requiritur attentio in conficiendis medicaminibus et in vendendis illis quae vocantur *specialità* quam extendere necesse est super adiutores et alumnos, illos praesertim quorum adhuc deficiens est exercendi muneris capacitas. Ipsa lex urget hanc obligationem, poenas comminans contra erroneam praescriptionis executionem, vel neglectas medici indicationes [2] vel corruptarum medicinarum venditionem [3].

Si damnum evenerit, pharmacopola ad reparationem tenetur, si medicamen praestitum sit reapse nocivum et nocumentum quodammodo sit praevisum, et revera damnum secutum sit omissionem attentionis graviter requisitae. Si culpa sit mere iuridica, pharmacopola tenetur ad restitutionem solum post iudicis sententiam.

---

[1] Cfr. *Allocutiones* d. 2 sept. 1950; 5 sept. 1954: in Pio XII, *Discorsi agli intellettuali*, Roma 1955, p. 293 - 295: *L'Osservatore Romano*, 6 sett. 1956; *Orizzonte medico* (1954) 73 - 75; 253 - 257.

[2] Cfr. e. g. *Codex Poenalis Italicus*, art. 445; adhuc in Italia: *Regolamento della legge* 1913, art. 43.

[3] Cfr. pro Italia: *Codex Poenalis Italicus*, art. 443.

In medicaminibus vendendis, pharmacopola debet, regulariter, medici praescriptiones servare. Quas ut opere possit explere, ipse debet — ob clientum valetudinem et ex legis praescripto — penes se habere certas medicaminum species, quas lex positiva determinat (4). Sed medicinarum pleraeque veneunt absque medici praescriptione. Si emptor ipse petat certam medicinam, pharmacopola potest eam vendere, nisi adsit abusus probabilitas vel damni etiam relativum periculum. Si emptor pharmacopolam interroget de diagnosi, et relativam medicinam petat, pharmacopola illos terminos non debet praetergredi quos sibi iudicare permittat, cum certitudine, de effectu medicinae, competentia certe maiori quam in communi homine. Ex medicorum praescriptionibus et ex ipsorum clientum confidentiis haurit pharmacopola notitias circa res occultas, quae sunt obiectum secreti professionalis. Revelatio secreti constituit impliciti contractus violationem ideoque in gravibus casibus est grave peccatum. Moralis obligatio servandi secreti etiam hic lege sancitur (5). Justa causa patefaciendi secreti est urgens necessitas boni sive publici sive privati. Lex civilis quosdam casus praevidet, quales sunt morbi infectivi, toximania, abortus delictuosus (6). Causa maior requiritur ad manifestandum secretum, si secretum explicite sit cum confidentia commissum.

b) *Responsabilitas sub aspectu morali.* — Responsabilitas pharmocopolae extenditur etiam super moralem medicinarum valorem, quem conscientiae moralis vitium longe difficiliorem technico hodie facit. Si agatur de sic dictis *stupefacenti-stupéfiants*, recentiora legum praescripta, si in praxim deducantur, omnem moralem deordinationem e medio tollunt. Solum in casu suspectae praescriptionis medicae, pharmacopola, excusatus iuridice, tenetur ad tuendas leges morales et ad explicandum dubium intra terminos suae possibilitatis. Si cliens omnem explicationem recuset, pharmacopola habet rationem sufficientem ad denegandam praestationem.

Media anticonceptionalia et abortiva sunt diversarum specierum — Quaedam sunt enim exclusive anticonceptionalia, sive ex natura, sive ex determinata forma vel compositione sub qua veneunt, ut v. g. sphaerulae (pillole), doses etc. Alia media sunt medicamina vel mechanica media, quae etsi necessario contra conceptionem operantia, habent tamen principaliter scopum prophylacticum — alia demum sunt medicamina, quae adhiberi possunt sive ad finem illicitum,

---

(4) Cfr. *Leggi sanitarie,* art. 123; *Regol. della legge* 1913, art. 43.

(5) Cfr. e. g. *Codex Poen. Italicus,* art. 622.

(6) Cfr. e. g. pro Italia: *Legge sanit.,* art. 156, 234; *Regol. Pubblica Sicurezza,* art. 153; *Codex Poen. Italicus,* art. 363.

sive ad finem bonum, qui non connectitur cum effectu conceptioni contrario. Cuius generis sunt omnia instrumenta et medicamina abortiva, quia non dantur media exclusive abortiva. Sub respectu morali, tenetur igitur pharmacopola denegare petenti illa media quae sunt exclusive anticonceptionalia, sive ex natura rei sive ex determinata forma; pariter denegare tenetur medicamina quae praestare possunt etiam bonum usum, quando petens clare manifestet intentionem procurandi abortus vel impediendae conceptionis. Idem valet de illis mediis, quorum usus prophylacticus necessario supponit effectum anticonceptionalem, quia prophylaxis, posito etiam quod sit effectus bonus, nequit attingi, nisi per actionem intrinsece malam. Denegatio debet etiam opponi si medicinae, quae passim adhibentur ad finem abortus obtinendi vel conceptionis impediendae, petantur absque medici praescriptione, quia valde probabilis est abusus, nec sufficiens ratio suppetit ad exequendam emptoris petitionem.

Si agatur de praescripta a medico medicina cuius usus bonus esse potest, pharmacopola, ignorans emptoris intentionem, potest sese gerere iuxta principia de causa cum duplici effectu: quapropter — secundum quod est cooperator materialis et subordinatus medico — potest praescriptionem medici exequi absque praevio examine circa intentionem emptoris de usu medicinae, cum sive ex disparitate effectuum, sive ex diversitate intentionis in usu medicinae excusetur. In dubio positivo et fundato de authenticitate praescriptionis vel de intentione clientis vel emptoris, pharmacopola debet satagere ut dubium solvat, in quantum potest prudenter. Casus specificus habetur quoad abortum therapeuticum, quem lex tolerat. Denegata praescriptionis executione, saltem in casu urgentis necessitatis pro vita mulieris, posset pharmacopola subiici legali persecutioni ex parte ipsius mulieris vel medici. Posita existentia istius periculi, vere proportionate gravis, pharmacopola posset iniquo animo materialiter cooperari, declarans tamen, aperte, suam oppositionem (7).

Si pharmacopola est sub domino et recusans medicinas abortivas vel anticonceptionales, incurrit periculum eiectionis vel alius damni aeque gravis, ipse, omnibus modis conatus suadere clienti ne illis utatur, potest materiali cooperationi invitus accedere.

Restringimus morales pharmacopolae obligationes verbis regnantis Summi Pontificis: « Sed vos nostris, si medicamen quoddam, sive ex rei natura sive ex emptoris intentione, haud dubie dirigatur in finem

(7) Sed adnotandum est nondum in Italia notam esse persecutionem legalem ob denegatam executionem praescriptionis, in casu abortus therapeutici. Cfr. V. M. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello - Bari 1946, p. 302 ss.

culpabilem, non refert quo praetextu vel qua sollicitatione, non licere huiusmodi inceptis contra vitam vel integritatem individui adlaborare vel contra propagationem, aut sanitatem corporis et mentis hominis» ([8]).

c) *Obligationes caritatis.* — Obligationes etiam charitatis merentur aliquam mentionem. Pharmacopola munus grave charitatis praetermittit, si, grassante lue vel impendente ruina, deserit locum in quo nullus alius praesto erit ad praestandam operam professionalem. Etiam charitati pertinet pugnare contra abusum quem dicunt « comparagio » vel collusionem inter medicum et productores medicinarum specialium (*specialità*): quando medicus, illicite colligatus contractu cum productore, ex intentione praescribit medicamina specialia pretii superioris, quae proveniunt ab illa certa societate, pharmacopola potest vendere, saltem emptoribus pauperibus, aliam medicinam, eiusdem efficacitatis sed minoris pretii. Suppeditat insuper ars pharmacopolae multas occasiones auxilii praestandi ad elevandos populi mores, infrenandos abusus, vitia et habitudines extirpanda quae conscientia reprobat: nisus pharmacopola scientifica suae professionis auctoritate, potest scientificis etiam argumentis in suis clientibus legis moralis vim corroborare. Quotidianus demum dolorum usus occasionem praebet infundendi in animas mortis et doloris sensus.

2. *Quid de lege italica circa instrumenta ad frustrandam prolem adhibita*

Legislatio italica circa media ad abortum procurandum et conceptionem impediendam continetur variis articulis Codicis poenalis, legibus Publicae Securitatis et praescripto legis de medicinis specialibus (*specialità*) ([9]). Summi momenti sunt articulus 553 C.P., qui punit illum qui publice inducit ad praxes contra procreationem prolis, vel tales praxes publice commendat; et art. 112 in legum Publicae Securitatis, qui vetat scripta, figuras etc., quae etiam indirecte et fucatis rationibus, vel therapiae specie et scientiae praetextu in vulgus propagent media procreationi impediendae apta, vel procurando abortui, quaeque mediorum ipsorum usum explicet, vel, quomodocumque doceant qua ratione illa media obtineantur et practice inserviant. Vetitum est quoque ne illa veneant, etiam occulte, neve distribuantur vel publice exponantur. Omnis ergo ratio evulgandorum illorum mediorum prohibetur, etiam in pharmacopoea in qua veneunt. Huiusmodi evulgatio est semper illicita, etiam cum usum prophylacticum pro primario

([8]) Pio XII, *Discorsi agli intellettuali,* p. 294.

([9]) Cfr. *Codex Poenalis Italicus,* art. 553-55; *Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza,* art. 112 - 114; *Reg. della L. sulle specialità,* art. 17. Quoad abortum cfr. art. 546-560 *Codicis Poenalis Italici.*

fine proponit. Et etiam contra legem productio, venditio, oblatio, etsi privata, mediorum anticonceptionalium et abortivorum. Hoc in casu lex fundatur in termino «destinazione anticoncezionale e abortiva dei mezzi », si finis illarum medicinarum non sit exclusive contra conceptionem, sed habeat etiam adnexum primario aliquem bonum usum, lex tacet. Et hic speciatim terminologia sat amplam offert possibilitatem vitandi rigoris legis. Corruptio moralis eorum qui producunt et vendunt uti potest innumerabilibus hypocrisibus ad offerendas medicinas quae valent etiam ad aliquem effectum bonum, sed habent usum anticonceptionalem vel abortivum. Solum pauca media mechanica censentur exclusive anticonceptionalia: v.g. illa quae mulieres adhibent ad cohibendum sperma, ne accedat ad collum uteri. Mediis chymicis semper adiungi potest aliquis bonus finis, v.g. prophylacticus. Vetatur solum ne veneant illae medicinae quae sive ratione formae sive ratione compositionis nequeunt habere alium effectum quam anticonceptionalem.

In casu abortus therapeutici, medicus et pharmacopola punitioni non subiacent, si prosecutio praegnationis constituit, sat probabiliter, periculum grave et actuale mortis vel insanabilis morbi et praegnantiae interruptio est unicum medium efficax ad vitandum hoc periculum. His verificatis condicionibus, abortus, pro reatu semper, habitus, non est puniendus vi art. 54 Codicis Paenalis. Ideo et medicinarum venditio non est illicita sub respectu iuridico, etiam si abortus obtinendi intentio sit clara. E contrario, repulsio facit obnoxium pharmacopolam iuridicae persecutioni, obveniente dannus medico vel mulieri.

Comparatio istarum legum cum principiis moralibus ostendit esse sat profundas differentias, sive quoad medicinas quarum possibilis est usus illicitus, sive quoad abortum therapeuticum.

Circa quem ultimum notatu erit hoc: — quod sana scientia medica abortum therapeuticum iudicat signum ignorantiae et neglectae observantiae principiorum exactae et modernae adsistentiae ante nativitatem. At non videtur legislatio cohaerere cum principiis legis naturalis, iuxta quae cooperatio quaecumque ad abortum directe intentum est peccatum grave. E contrario: sub praetextu originis fascisticae eorum, Publico Legis latorum Coetui Italico latum est specimen ferendae legis ad abolendos articulos 553-554 Codicis Penalis ([10]). Et

([10]) Camera dei deputati. Proposta di legge n. 421 d'iniziativa dei deputati Preti, Matteotti Carlo, Secreto, Martoni, La Malfa, Saragat, Ceccherini, Matteotti Matteo, Romita, Rossi Paolo, Treves, Bertinelli, Cortese Guido, Villabruna, Macrelli, Camangi, Bozzi, Capua, De Caro, Togliatti, Amendola Pietro, Sansone, Gullo, Berlinguer, Targetti. — Abrogazione dell'art 553 del Codice Penale, relativo alla propaganda antiprocreativa.

iam proelum (stampa), speciatim folia hebdomadaria quae dicuntur « in rotocalco » incipit concinere ad obtinendum hunc effectum, adlaborantibus et expendentibus fortasse pharmacopolis absque scrupulis. Haud leve est periculum ne lex sanciatur. Caeterum media ad abortum procurandum clam in Italia iam veneunt.

3. Quid ad casum.

Casum nostrum iam consideremus: — medicinae de quibus agitur non sunt conceptioni impediendae sua ipsarum natura directae, earumque productio, consequenter, non est necessario cooperatio actioni intrinsece malae. Effectus impediendae conceptionis non alligatur per se effectui licito medicinarum, sed causatur mala utentium voluntate. Ad cohonestandam cooperationem proprietarii ad hunc communem abusum, certae requiruntur condiciones.

1) Abusus illicitus nullo modo debet intendi. Haec condicio habetur in casu nostri proprietarii, qui non modo est extraneus abusui, sed etiam datis dispositionibus suis vicariis, adnititur abusum impedire quantum possibile est.

2) Cooperatio materialis licita evadit, dummodo revera adsint rationes proportionate graves cooperationis ipsius admittendae. Nunc autem, productor noster non cooperatur directe abusui, sed solum per pharmacopolam. Eius ergo cooperatio licita fit, si adsint rationes ad illa medicamina adparanda ac vendenda: *a*) Adparatio plene iustificatur, praescribente lege quae obligat ut veneant haec medicamina, si medicus praescribat. Theoretice, fortasse, societas posset ea sibi acquirere ex alia societate; sed effectus esset idem, solumque difficilior redderetur processus. Adest proinde ratio sufficiens ut medicamina illa producantur, quae quidem ratio non lucro, sat exiguo, sed lege praescribente nititur. *b*) Venditio vero eorum pharmacopolis iustificatur ob moraliter possibile gravius damnum, in casu quo societas recuset illis tradere huiusmodi medicamina.

Pharmacopolae namque cogerentur quaerere alium productorem, et hoc, moraliter certo gigneret consectarium latioris diffusionis medicinarum illarum, etiam in finem illicitum. Quod contra periculum vitatur plene in casu, datis a productore memoratis dispositionibus.

Habetur igitur cooperatio materialis, eademque remota et licita ob sufficientes rationes. Confessarius exinde sui paenitentis conscientiam potest pacificare, monens ut, si possit, suadeat ementibus pharmacopolis ut ipsi attente invigilent super venditionem harum medicinarum cum duplici effectu.

RECENSIONES

1. Theologia biblica

M. Delespresse, A. Turck. Th. Maertens. *Fichier biblique (Première série)*. Bruges 1956. nella collez. *Paroisse et Liturgie*. n. 20. Apostolat Liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges, Fr. B. 48.

E' una nuova iniziativa della illustre Abbazia belga, sommamente benemerita dell'apostolato liturgico, che pubblica la notissima rivista *Paroisse et Liturgie,* di cui l'omonima collezione raccoglie in edizioni a parte i principali articoli. Il *Fichier* è una raccolta di schede distaccate sui seguenti soggetti: Dio, Il Cristo, La Chiesa, Lo Spirito Santo nell'uomo: la Liturgia; *Id.*: La morale; Le realtà umane. Ogni scheda è numerata e distinta mediante una lettera (dall'*A* alla *F*) che si richiama agli argomenti elencati. Ogni scheda contiene un « motivo generale », cioè una rapida sintesi di teologia biblica, che serve di guida alla lettura della scheda o dello schema per l'organizzazione di una « veillée » biblica o di una predicazione. Sotto il « motivo », sono disposti, in una prima colonna, i testi biblici relativi all'argomento (con particolare preferenza per i Salmi) secondo un ordine logico e, possibilmente, cronologico per mostrare lo sviluppo del tema nella storia della Rivelazione. La seconda colonna contiene un succinto commentario dei testi che dà l'essenziale della dottrina contenutavi o risolve le difficoltà esegetiche. La terza colonna è vuota, per ospitare le riflessioni o note personali di colui il quale utilizza le schede. Questa prima serie contiene quarantotto schede, di cui dodici su Dio; quattro sul Cristo, tre sulla Chiesa, ventiquattro sullo Spirito Santo (per lo più sui Sacramenti), una sulla morale (l'alleanza), tre sulle « realtà umane » (creazione, Provvidenza, il problema del male).

A nessuno sfugge l'utilità di un

sussidio pastorale del genere, realizzato con intenti di praticità. Le schede sono ricche di idee e di accenni che suggeriscono sviluppi e adattamenti pastorali ad alto livello; appunto per questo vorremmo manifestare le nostre perplessità a proposito di alcune formulazioni ed espressioni che non ci sembrano le più adatte e, francamente, nemmeno le più giustificabili per una utilizzazione pastorale. Ipotesi critiche piuttosto disinvolte vengono presentate come dati di fatto sicuri, a motivo della loro enunziazione categorica; per esempio: « *Dieu n'a révélé la plenitude de son mystère d'unité que progressivement. Il a tout d'abord demandé* (sic!) *à son peuple la " monolâtrie ", c'est-à-dire la religion d'un Dieu unique, sans trancher le cas de l'existence possible des autres dieux* » (scheda *Dieu Un et Unique,* A.4); « *Ce n'est pas du premier coup que les traditions bibliques ont compris la spiritualité de Dieu. Pour les premières traditions, Dieu n'est pas "esprit", mais a "un esprit"; même la notion d'esprit est matérialisée puisqu'il se confond avec la respiration, le vent,* etc. » (scheda *Dieu Esprit pur,* A.5); « *La toute-puissance de Dieu est connue du peuple élu à partir des victoires qu'au nom de Jahweh il remporte. Progressivement, en même temps que le peuple apprend à vivre en contact avec les autres nations, son Dieu devient* (sic!) *Tout-Puissant parce qu'il domine également ces nations, leur impose ses volontés...* » (scheda *Dieu Tout-puissant,* A.11).

Non sappiamo come in una istruzione « pastorale » possa essere intesa e spiegata l'affermazione secondo la quale « *La révélation de Dieu-Trinité appartient seulement au N.T.* et même aux dernières couches rédactionelles *de celui-ci* » (scheda *Dieu-Trinité,* A.2). In che modo sono da intendersi e vanno distinte queste *couches,* per giunta *dernières?*

Altre indicazioni, a prescindere dalla loro validità scientifica, avrebbero bisogno di essere almeno più adeguatamente spiegate. In che senso, per esempio, il popolo eletto è « erede » della religione pagana nel rituale di consultazione di Dio per conoscere la sua volontà (scheda *Dieu Omniscient,* A.12)? Quando è detto che la « religione rivelata » non ha trovato sul principio la soluzione del problema del male e che Dio si è contentato di guidare l'umana ricerca che conteneva una parte di verità e una parte « d'insufficienza e di errore » (scheda *Le problème du mal,* F.3), in che misura questa parte di errore è contenuta o espressa nella Bibbia? Non ci sembra aderente alla nozione biblica del « Resto d'Israele », con tanta ricchezza espressa dai profeti, dire che, in ultima analisi, « un sol uomo (è stato capace di essere questo resto): Gesù Cristo » (scheda *Le reste,* C.3).

Queste annotazioni dimostrano l'interesse col quale abbiamo scorso il *Fichier,* cui è facile presagire un largo successo, e il desiderio che esso risponda pienamente ai suoi scopi. In altra sede è possibile proporre certi problemi e le prove delle soluzioni adottate con la necessaria ampiezza, ma un *Fichier* di concisa stesura e di rapida consultazione non ci sembra l'occasione più adatta. Oltre tutto, sono sicuri, i compilatori, che certe impostazioni critiche possano dirsi in armonia con il «sensus Ecclesiae», di cui la Liturgia è mirabile espressione, e con la dottrina dei Padri, la cui conoscenza « vivante et savoureuse » del Vecchio Testamento è giustamente elogiata nella scheda D.11? E quali sono i vantaggi « pastorali » che da esse derivano?

SALVATORE GAROFALO

2. Theologia patristica

L. I. SCIPIONI O.P., *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico.* Edizioni Universitarie, Friburgo in Svizzera 1956, pp. X-184.

Il problema rappresentato dal « *Libro di Eraclide* » si pose per la prima volta con la pubblicazione dello studio del Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching,* quando il testo, da poco scoperto, cominciava ad essere noto al pubblico degli studiosi. La pubblicazione dell'edizione critica siriaca curata da P. Bedjan aprì la ben nota polemica, che sostanzialmente faceva pernio sul quesito: Nestorio fu veramente eretico?

Nell'affrontare il soggetto del suo studio, P. Scipioni ha voluto innanzitutto indicare — per quanto riguarda il problema critico — il falso piano prospettico di tale impostazione, partendo da due osservazioni: E' legittimo il quesito, quando non è stato preceduto da una piena chiarificazione del contenuto dottrinale dei testo di Nestorio? E' legittimo il quesito, quando esso è posto sui risultati raggiunti attraverso lo studio di un'opera scritta in un'epoca posteriore al Concilio che si pronunciò sulla posizione dottrinale di N. e che perciò rivela un pensiero suscettibile di aver subìto rielaborazioni dogmatiche ulteriori?

Scopo dello studio dell'A. è l'esame del contenuto dottrinale del *Libro di Eraclide* attraverso uno studio analitico e comparativo, atto a metterne in luce anche il sostrato filosofico.

Nella dottrina del *Libro di Eraclide* l'A. esclude come principalmente dominante una ispirazione neoplatonica, dando la preferenza invece a correnti di origine stoica, soprattutto sulla base dell'esame della concezione dell'unione dell'anima con il corpo nell'uomo e nell'analisi dei concetti di *unione* e *mescolanza*. L'analisi dei concetti di *natura, essenza, ipostasi, prosopon* offre ancora — secondo P. Scipioni — aperti richiami alla posizione stoica, suffragati dalle conclusioni raggiunte attraverso un raffronto critico con il *Liber de Unione* di Babai il Grande, opera sicuramente ispirata al *Libro di Eraclide*.

Sulla base di tali risultati, l'A. determina il concetto di *natura* come realtà concreta, sostanza qualificata. Vi riscontrerà due elementi (*ousia* e *poion*) realmente distinti tra loro. Nell'*ousia*, a sua volta, sottolineerà il duplice aspetto di sostanza come tale (o materia) e di supposito: aspetti distinti solo nell'ordine di ragione. *Ipostasi* corrispoderà a *ousia* considerata come supposito; *prosopon* sarà al contrario l'elemento qualificante distinto realmente dall'*ousia*.

Per ricostruire il pensiero cristologico del *Libro di Eraclide* P. Scipioni ritiene necessario partire dal riferimento esplicito alla polemica antiapollinarista. Il punto di partenza per l'esposizione dottrinale verrà indicato in questi termini: posto, per fede certa, che Cristo è veramente uno solo e sempre il medesimo, occorre specificare contro gli apollinaristi una esatta definizione delle due nature nel Cristo. Tale definizione si riduce alla domanda: Cristo Uomo è veramente persona umana? Occorrerà rispondere affermativamente. Si dirà con ciò che Cristo è due persone? N. risponderà con una distinzione: se si considera la *totalità* nel Cristo, si deve affermare un solo *prosopon;* se si considera la dualità delle nature, si devono affermare due *prosopa*. Tale soluzione richiede una spiegazione. Cristo è certamente un solo *prosopon,* il *prosopon* del Figlio di Dio, la Seconda Persona della Trinità; tuttavia Cristo, in quanto uomo, è vera persona umana, altrimenti non sarebbe uomo vero, nè potrebbe distinguersi da altri uomini, come Pietro, Paolo ecc. In questo senso si diranno due *prosopa* in Cristo. All'accusa di porre una dualità personale e quindi due Figli distinti, N. risponderà con due argomenti, cioè: *a*) affermando una dualità di *prosopa* (umano e divino) nel senso che Cristo-Uomo è veramente distinguibile ed individuabile nei confronti di altri uomini, ma non nel senso — assolutamente ereticale — che Cristo-Uomo sia *posopon* distinguibile, come *prosopon,* da Cristo-Dio, es-

sendo Cristo un solo *prosopon*, il secondo *Prosopon* nella Trinità; *b*) sottolineando che l'obiezione accetta l'equivoco apollinarista fondato sul principio che, posti due *prosopa*, in nessun modo essi potranno formare un solo ed unico vero *prosopon*. L'equivoco consiste nel fatto che tale principio si fonda sul presupposto di due *prosopa* preesistenti, unitisi in un secondo tempo: presupposto ereticale in contrasto con la fede la quale afferma — e N. insiste nel sottolinearlo — che la persona umana di Cristo non ha mai avuto nè potuto avere una esistenza separatamente e distintamente dalla persona del Figlio di Dio, e che l'unione va intesa come vera *assunzione* che si ha totalmente dalla parte della Persona del Figlio di Dio, sì che l'umanità come persona dallo stesso istante della concezione verginale è la medesima con la persona del Figlio di Dio.

Soluzione questa intelligibile — nel contesto — solo sulla base del concetto di unione in *prosopon* desunto dalla filosofia stoica.

In questa ricostruzione P. Scipioni dimostra severo equilibrio, attenendosi con rigidità forse eccessiva al puro dato critico, senza indulgere a facili sconfinamenti. In tutto il libro si nota la volontà decisa dell'A. di raggiungere il *dato* e presentarlo alla libera discussione degli studiosi, per un approfondimento della complessa posizione dottrinale del *Libro di Eraclide*.

Elementi certi di assoluta originalità e, crediamo, sostanzialmente validi, sono le analisi condotte sui testi paralleli di Babai. Chiarificatrice è la caratterizzazione stoica data al sostrato filosofico espresso nella dottrina del *Libro di Eraclide*: essa costituisce un punto di partenza valido per ulteriori ricerche e potrà condurre a risultati inattesi.

P. Scipioni protesta, all'inizio del suo studio, di voler restringere il suo compito all'analisi del *Libro di Eraclide* senza tentare la formulazione di un giudizio sulla posizione *globale* di N.; impresa che l'A. sembra considerare prematura sul terreno critico, e forse temeraria. Ma è proprio questo senso di responsabilità e serenità del critico che dà valore all'opera dell'A. Opera che va considerata indiscutibilmente un notevolissimo contributo alla chiarificazione del problema nestoriano.

BENEDETTO PRETE, O.P.

3. Theologia orientalis

EMMANUEL-KARIM DELLY, *La théologie d'Elie bar-Sénaya. Etude et traduction de ses Entretiens* (*Studia Urbaniana*, I), Romae 1957, Apud Pontificiam Universitatem Urbanianam de Propaganda Fide, pp. 93.

Parmi les confessions orientales dissidentes, nulle ne se trouve dans une situation moins brillante que la chrétienté nestorienne. Réduite en Iraq, Iran et Syrie, à quelques dizaines de milliers de fidèles — précaires îlots à la merci de la marée musulmane —, ou effilochée en une inconsistante *diaspora*, cette « Eglise » n'est plus constituée que de débris épars qui devraient se décider, pour ne pas sombrer complètement, à s'accrocher à la *Navicula Petri*.

Epave cependant glorieuse. C'est en effet aux moines et aux marchands de Chaldée que revient l'honneur de la première évangélisation du Moyen-Orient, de l'Asie centrale et de la lointaine Chine; comme c'est la Mésopotamie qui organisa la hiérarchie de l'antique communauté du Malabar.

S'irradiant à partir des illustres écoles d'Edesse, de Nisibe, de Séleucie, d'Arbèles, pour ne nommer que les principales, la littérature religieuse syrienne-orientale, héritière de la théologie, hélas parfois aventureuse, d'Antioche « perle de l'Orient », n'est pas dépourvue de splendeur. L'illustreront pendant près d'un millénaire, des cénobites, des poètes, de savants prélats.

Il appartenait aux Assemani de révéler à l'Occident une partie de ces richesses. Depuis, una phalange d'érudits s'est levée pour mettre en lumière les trésors trop longtemps cachés et on a pu voir avec satisfaction les Orientaux-Unis prêter main-forte aux chercheurs d'Occident. De nos jours, la relève semble assurée au sein des orientalistes « indigènes » où le P. Bedjan a suscité par son exemple de fervents émules. Rome possède pour sa part un trio chaldéen, originaire de Mossoul, que gonfle une vigoureuse sève intellectuelle et dont les fruits, on l'espère, ne démentiront pas la promesse des fleurs. Imprégnés de cet amour du Siège Apostolique sans quoi l'Orient chrétien s'enlise en un autocéphalisme stérile, astreint, sous le radieux soleil de Rome, aux rigueurs de la méthode et de la discipline scientifiques, les abbés Bidawid, Delly et Bachi nous paraissent engagés dans la meilleure tradition assemanienne.

Parmi les remarquables polygra-

phes que furent Narsai, Babai le Grand, Timothée I, Ebedjesu et d'autres, le métropolite de Nisibe Elie bar-Sénaya figure, dans les premières années qui suivirent l'An Mille, comme la personnalité la plus éminente. C'est sur l'oeuvre maîtresse de ce dernier, que le jeune abbé Delly, conseillé par S. E. Mgr. Parente et par le R. P. Tonneau O.P., s'est penché, dès 1953, au terme de son cycle d'études théologiques. L'apprenti docteur ne laissa rien au hasard. Ne le rebutèrent pas les longues séances dans l'ombre poussiéreuse des bibliothèques et sur le champ ingrat des manuscrits, en vue d'établir l'édition critique des « Entretiens » d'Elie bar-Sénaya. Aussi bien, il apparut, à la soutenance de la thèse, que ce travail méritait de voir le jour. En attendant de publier intégralement le fruit de ses recherches, le lauréat vient de nous livrer un intéressant extrait de sa dissertation doctorale.

La densité de celle-ci est rélévée par la Table des Matières mise en tête de la brochure en question. Deux appréciables volumes de 200 à 300 pages chacun. Dans le tome I figure la biographie d'Elie, la tradition manuscrite, les recensions des « Entretiens », un aperçu des controverses islamo-chrétiennes dans l'Eglise Perse en général et dans les écrits du métropolite de Nisibe en particulier, dont on souligne la méthode, le style et l'influence. Viennent ensuite le texte arabe critique et la traduction française du chef d'oeuvre d'Elie. Au second volume, figure un exposé doctrinal basé sur les écrits islamo-chrétiens du savant Prélat: théodicée, doctrine trinitaire et christologie.

C'est en quelque sorte la moelle de cette monographie que publie la *Pontificia Università Urbaniana*. On y trouvera, après une bibliographie essentielle, un premier chapitre sur la vie (l'A. s'applique en autres à résoudre le problème assez discuté de la date de la mort du métropolite chaldéen) et les « Entretiens » d'Elie bar-Sénaya avec un ministre musulman, le Vizir al-Magrebì. Le chapitre II contient le résumé du second tome de la thèse doctorale exposé et appréciation de la doctrine trinitaire et christologique d'Elie de Nisibe. Suit, en traduction française établie sur l'original arabe du *Vatican.Arab. 143*, le texte des deux premiers « Entretiens » et, en appendice, la traduction française de la lettre d'Elie sur l'unité du Créateur et la Trinité de ses Hypostases, déjà publié en arabe par L. Ma'louf dans la revue Al-Machriq.

L'intérêt que suscite cette plaquette n'est pas réservé au cercle restreint des orientalistes. Il s'impose aux « cultores » de l'histoire des dogmes et de la patristique. On notera surtout que non seulement les définitions de nature, d'hypostase, de personne qui ont prévalu dans l'école d'Antioche et

de Chaldée s'écartent profondément de celles qui se cristallisèrent dans la théologie « occidentale » et que fixèrent les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Ce sont les concepts eux-mêmes exprimés par ce vocabulaire aberrant qui paraissent bien irréductibles aux catégories orthodoxes. Il y a ici, quoi qu'en aient dit certains, plus que de la logomachie. Jamais la christologie des écoles de l'Adiabène ou de la Perse ne put éliminer les maladresses des docteurs antiochiens. Elie bar-Sénaya en fournit l'éclatante preuve. Réputé fidèle gardien de la tradition et meilleur interprète de la doctrine nestorienne, le métropolite de Nisibe, quand il expose, pour l'édification des intellectuels musulmans, les vérités fondamentales du christianisme, ne se limite pas à maintenir l'inacceptable dyophisme de ses maîtres, mais il en arrive à défigurer le dogma trinitaire lui-même par la funeste application qu'il fait du principe cher à Théodore de Mopsueste et consort: chaque substance doit être hypostasiée. Il en dérive une triadologie basée sur l'unité absolue du Dieu Créateur, qu'Elie peut certes déclarer identique au monothéisme de ses interlocuteurs musulmans ou juifs, mais qu'il ne doit pas prétendre fidèle aux formulations de Nicée-Constantinople.

Le *volumetto* de Don Delly nous met l'eau à la bouche. On ne peut s'empêcher de souhaiter la prompte parution de l'oeuvre intégrale. La collection « Studia Urbaniana » qui s'inaugure par cette très utile étude est ainsi dotée d'un précieux propylées. Puissent les autres dissertations des étudiants de l'Université Pontificale de la Propaganda susceptibles d'entrer en cette « collana » ne pas être inférieures aux prémices que voici, mais être plus parfaites encore, et honorer de mieux en mieux la science théologique élaborée sous le ciel prédestiné de Rome.

DANIEL STIERNON, A. A.

P. MARIO DA ABIY ADDI O.F.M. CAPP. (AIELE TEKLE - HAYMANOT), *La dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica.* (*Orientalia christiana analecta,* 147), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Piazza S. Maria Maggiore, 7, Romae 1956.

La lettura di questo libro dà la misura delle difficoltà esistenti in generale per una intesa con i cristiani delle Chiese separate d'Oriente in questioni di fede, e, per quanto riguarda in particolare la Chiesa etiopica, quale sia il contenuto effettivo di quello che i suoi

fedeli e teologi credono e insegnano, messo a confronto con la fede e la teologia cattolica.

E' una trattazione essenzialmente storica, a carattere di sintesi, in una prima parte sul fatto generale della separazione del cristianesimo etiopico da Roma, nella seconda parte sul problema della cristologia etiopica e più precisamente sul « monofisismo ».

In questa seconda parte, che è l'oggetto proprio del lavoro, l'Autore anzitutto espone (cap. III) le opinioni comuni in Etiopia sulla storia del Concilio di Calcedonia (quarto ecumenico) e le dottrine che in esso furono affermate o rifiutate, mostrando le dolorose circostanze in forza delle quali le notizie furono trasmesse in Etiopia e rimangono tuttora credute in forma incompleta, o deformata, tanto che la vera realtà del concilio e dei personaggi che vi presero parte è completamente travisata o senz'altro falsata in senso opposto; poi viene alla dottrina vera e propria. Informa sulla terminologia (cap. IV) che gli Etiopi usano per le loro opinioni in materia; sulla dottrina stessa, quale risulta dalle dispute fatte fin dal principio del 1500 tra Etiopi e missionari occidentali e in generale quello che si sa su questa dottrina (cap. V), e sulla questione (cap. VI) disputatissima fino a oggi in Etiopia tra varie scuole (due specialmente: dei Debrelibanesi e dei Goggiamesi) dall'*unzione di Cristo* (cfr. *Is.* 61, 1; *Sal.* 2, 2; 44, 8; *Dan.* 9, 24; *Luc.* 4, 18 sg.; *Ebr.* 1, 8-9) con le relative conseguenze nel problema delle nature in Cristo e altre questioni teologiche; infine dà nel testo etiopico, con traduzione e commento, una scelta di testi « letterari », brevi composizioni religose poetiche, di stile liturgico, in cui sono espressi in immagini e osservazioni argute le due opinioni in conflitto (cap. VII).

Specialmente importante è il capitolo in cui si parla della terminologia teologica etiopica relativa alla Cristologia e altri vari luoghi del libro in cui questo argomento ritorna per alcune questioni particolari. Tirate le somme tra terminologia ed effettivo contenuto di fede, l'Autore mostra che probabilmente un vero e proprio monofisismo etiopico non esiste. L'imperfetta conoscenza del problema e della sua storia, lo scarsissimo approfondimento speculativo sul suo contenuto, la mancanza di parole veramente adatte e nette nel loro significato non mettono gli Etiopici in condizione di potersi esprimere compiutamente e di conseguenza non è possibile allo studioso cattolico giungere a una conclusione recisa: ma una vera attribuzione della professione di eutichianismo agli Etiopici sembra indebita. Perchè in definitiva, quando essi sembrano negare le due *nature* e affermarne una, in realtà parlano di altre cose, che nella nostra teologia non hanno interesse, ma su cui noi saremmo d'accordo dopo tutto.

Come può avvenire ciò? I termini che indicano « persona » (*akkal,* ma anche altre cinque o sei) e specialmente « natura » (*bakhrij,* ma anche varie altre), non indicano la stessa realtà che per noi πσόσωπον persona e φύσις-natura. Specialmente indicativi a questo riguardo sono due fatti:

a) Il *bakhrij,* che è il termine più comunemente usato per indicare la « natura » nelle questioni cristologiche, non viene usato per indicare la « natura » nella teologia *de Deo* e *de Trinitate.* Questo non è detto espressamente dall'Autore (p. 57), ma si rileva ovviamente dalle sue parole.

b) Il *bakhrij* non indica il principio operativo: e a tal proposito sono interessantissime le relazioni di conversazioni tra un cattolico e un etiope, in cui il secondo ammette che Cristo è vero Dio e vero uomo, ha l'umanità e la divinità, ha compiuto opere da Dio e opere da uomo, ha dunque due diverse facoltà operative, ma nega che abbia due *bakrijàt* (p. 76: relazione del P. D'Almeida; ecc.).

Un'eresia soltanto di parole (vedi pag. 86) è un'eresia ben singolare; e che per essa principalmente si perpetuasse la nefasta separazione di una Chiesa, per tanti versi degna di ammirazione, dalla Chiesa cattolica, è un fatto tanto più doloroso e meritevole di attenta considerazione.

Nell'epilogo l'autore ricava alcune applicazioni per l'apostolato unionistico, con senso di profonda comprensione per le condizioni dei suoi connazionali cristiani e vivo desiderio di portarli presto all'ovile di Pietro: ma su quello che egli dice torneremo ancora più avanti.

Vorrei aggiungere qualche osservazione. Anzitutto questa, che è augurabile che l'Autore, in grado di leggere direttamente i testi antichi e recenti della fede etiopica, possa ulteriormente approfondire il problema. Egli mostra il vario valore delle voci usate dagli Etiopici per tradurre le nostre espressioni teologiche, ma si riferisce esclusivamente ai lessici (p. 57 ss.): i più accreditati e autorevoli indubbiamente, ma solo lessici, elenchi di parole avulse dai loro contesti. Una ricerca sui testi fatta da un conoscitore anche della teologia cattolica, come appunto il P. Mario, sarebbe tanto più utile, se avesse per fine questo scopo preciso: trovare se tra i termini in uso tra gli Etiopi ve ne sia uno che possa essere indicato come esatto corrispondente di φύσις e, in caso negativo, quale parola si potrebbe proporre a tale scopo. Il progresso nelle conoscenze e negli scambi non può avvenire che così: se no non ci si intenderà mai.

Gli Israeliani, sfruttando la lunga tradizione e la ricchissima facoltà di formazioni nuove consentite alla lingua ebraica, stanno rapidamente arricchendo, precisando, purificando il loro vocabolario.

Gli Arabi fanno lo stesso, sostituendo con formazioni arabe i prestiti europei e precisando l'uso di termini sinonimi, finora usati senza regole esatte.

La presenza di molte parole per dire una sola cosa *press'a poco* non è affatto ricchezza, come spesso si dice. Anche l'etiopico è una lingua semitica, ed ha una vita teologica e rituale abbastanza efficiente, per potersi prestare a questo lavoro.

P. Giovanni Rinaldi, C.R.S.

4. Theologia Missionalis

A. Carretta, *I missionari degli emigranti nella Costituzione Apostolica « Exsul familia »*, Roma, Giunta cattolica italiana per l'emigrazione, 1957, pp. X-119.

L'Autore fa riferimento alla grande Enciclica *Exsul familia* del 1° agosto 1952, la quale segna un punto luminoso nella storia della cura delle anime e della correlativa legislazione ecclesiastica. Quell'Enciclica può dirsi il codice degli emigranti. Da allora infatti una fioritura di articoli ha illustrato gli aspetti nuovi della cura di anime degli emigranti in viaggio verso le terre di nuova destinazione o ferme nei nuovi paesi di elezione.

Su questa linea si colloca l'opera che stiamo qui per presentare, che però ha il merito di raccogliere in maniera completa tutto quanto è stato finora scritto sull'argomento dandocene una elaborazione esauriente e sistematica.

Per comprendere l'interesse del tema occorre rifarsi ad alcuni fenomeni internazionali del secolo scorso, quando dai vecchi paesi europei presero a fluire, con maggior ritmo, verso i nuovi continenti, più ricchi di promesse allettanti, le forze esuberanti del lavoro, alla cui sussistenza non erano più sufficienti le risorse dei paesi di origine. Le regioni di afflusso, povere di braccia, lasciavano libertà assoluta in tutte le circostanze al flusso di popolazioni nuove, provenienti dalle più disparate regioni della terra. Il fenomeno perciò si svolse, e specialmente da principio, in maniera convulsa e disordinata.

Fu un demerito degli Stati a regime liberale del secolo scorso essere rimasti, per vario — per troppo — tempo assenti da queste migrazioni « a stillicidio », senza fornire una disciplina ed un'assistenza adeguata.

La visione di emigranti partenti

per lidi lontani, accasermati in una nave, come carname senza nome con il sacco in spalla, coi bambini piangenti, fu un quadro piuttosto consueto per anni ed anni. Fu una visione del genere, cui assistette alla stazione di Milano Mons. Giovanni Batt. Scalabrini, Vescovo di Piacenza, che mosse il cuore generoso di questo grande Vescovo italiano, a considerare il fenomeno sotto l'aspetto umano e soprattutto religioso ed a correre ai ripari sia pure in maniera inadeguata ai crescenti bisogni.

In Mons. Scalabrini vibrò per primo il cuore materno della Chiesa verso questi figli infelici o almeno abbandonati.

In questa preoccupazione si allinearono ben presto, accanto a Mons. Scalabrini, Mons. Bonomelli, Vescovo di Cremona, Santa Francesca Cabrini, ecc...

La carità varcò gli oceani, inseguendo l'indigenza materiale e morale degli emigranti.

Come spesso accade, anche questa volta, fu la carità individuale o collettiva di alcuni gruppi o di alcuni animosi a prendere i primi contatti con le necessità della povera gente, prima che si allineasse con le sue norme direttrici e moderatrici la Chiesa gerarchica. Ma anche questa non tardò a guardare con interesse e preoccupazione al problema od ai problemi, che il fenomeno migratorio veniva ponendo sul tappeto del mondo.

La Chiesa è madre troppo sollecita e premurosa del bene spirituale e della salvezza di tutti i suoi figli, per tralasciare di seguire con occhio vigile ed attento quelli che si trovano in condizioni di aver bisogno di una sua speciale assistenza per mezzo di alcuni dei suoi figli eletti.

E il fenomeno dell'emigrazione, quanto più era trascurato dagli Stati, tanto più creava una complessità di problemi non solo materiali, ma morali ed umani. Tra essi primo, preminente per la Chiesa, quello dell'assistenza del sacerdote che pensasse alle anime degli emigranti, quando essi, lasciata la parrocchia del proprio primitivo domicilio, non trovano più una persona che, conoscendone l'anima, i bisogni, le consuetudini e le tradizioni, potesse assisterli spiritualmente e religiosamente.

Così man mano che l'azione pratica dello Scalabrini, del Bonomelli e della Cabrini prendeva consistenza, seguivano i primi documenti del governo della Chiesa, per coordinare ed inserire questa attività nell'alveo del diritto, che regge la Chiesa di Dio.

Ecco il Motu Proprio di S. Pio X del 19 marzo 1914, il Decreto della S. Congregazione del Concilio del 25 marzo 1914, la Lettera circolare agli Ordinari d'Italia del 6 dicembre 1914, il Decreto del 30 dicembre 1918 e la Comunicazione del 26 gennaio 1923; tutti docu-

menti emanati dalla medesima S. Congregazione del Concilio.

Ma a Pio XII con la Costituzione *Exsul familia* del 1° agosto 1952 era riservato il grande compito di dare una sistemazione ad un'organizzazione con caratteri stabili, fissi e ben determinati, all'assistenza spirituale agli emigranti ed emigrati, ricongiungendola all'ordinamento canonico vigente.

Il fenomeno migratorio, verificatosi su basi più universali ancora del secolo passato dopo l'ultima guerra e la preoccupazione delle nazioni, fatte più vigili a simili fenomeni, anche attraverso organismi internazionali e nazionali, come l'O.N.U., furono forse l'occasione a questo intervento più massiccio e grandioso del Legislatore ecclesiastico.

Di tutti questi interventi del Legislatore ecclesiastico si fa eco il libro che presentiamo, limitando però il tema ai « Missionari degli emigranti » nella Costituzione Apostolica « Exsul familia » e inquadrandolo a modo di cornice storica in tutte quelle altre precedenti forme di assistenza spirituale agli esuli, pellegrini e colonizzatori, esercitate dalla Chiesa dai primi secoli del cristianesimo fino all'epoca delle grandi migrazioni.

La figura giuridica del sacerdote, detto missionario degli emigranti, viene nel libro delineata e precisata in tutti i suoi caratteri ed in tutte le sue funzioni.

Ne appare chiara la finalità: il missionario degli emigranti è dato innanzitutto per esercitare la immediata cura spirituale degli emigranti, perchè costoro abbiano una assistenza religiosa non inferiore a quella di cui godono i fedeli nella propria diocesi o parrocchia.

Ne sono illuminati certi aspetti che per il canonista sono altamente suggestivi. E' vero che per l'esperto basterebbe di per sè una attenta lettura dei documenti pontifici, per rendersi conto dei rilievi giuridici ivi contenuti. Ma per i meno esperti ciò non è sufficiente ed anche per l'esperto frettoloso, se non c'è chi illustra, molte sfumature latenti nelle forme stilizzate dei documenti passano inosservate.

Naturalmente si presuppone come *conditio sine qua non* la valentia del commentatore. E qui non è il caso di dubitarne per i motivi che diremo appresso.

Egli sa guidarci con mano sapiente a rilevare i punti più salienti della *Exsul familia* riguardo al suo tema. Apprendiamo così, attraverso il diligente commento, che l'esercizio dell'ufficio di missionario non rende il sacerdote scardinato dalla diocesi originaria, nè lo esenta dalla giurisdizione dell'Ordinario, dove esercita il suo ministero.

Ad esso incombe l'esercizio della cura d'anime degli emigranti della propria lingua o nazionalità, sotto la giurisdizione dell'Ordina-

rio del luogo, sia nelle funzioni del suo ministero, sia per quanto riguarda la disciplina.

L'ufficio è arricchito di facoltà ministeriali che l'Ordinario del luogo può dare a norma del diritto comune. Questi deve possibilmente concedere la piena cura di anime al missionario, il quale nella cura pastorale è così equiparato al parroco con tutti i diritti e i doveri di cui nei canoni 460-470, fatti naturalmente i debiti conguagli alla nuova figura giuridica.

Apprendiamo ancora che l'ufficio curato, demandato al missionario degli emigranti, riveste gli stessi caratteri (personale, cumulativo con la parrocchia territoriale), a somiglianza di quelle stabilite, come norma generale, per la giurisdizione castrense.

La potestà parrocchiale, spettante al missionario, è infatti personale, cioè può esercitarsi unicamente sugli stranieri ed emigranti. E' cumulativa con il parroco del luogo, anche se venga esercitata in una cappella od oratorio pubblico o semipubblico. Tale potestà cumulativa, entro i limiti del territorio di propria competenza, si estende anche all'amministrazione del sacramento del matrimonio.

Apprendiamo infine che è compito della S. Congregazione Concistoriale di concedere l'indulto per l'erezione di parrocchie personali per nazione o lingua, conforme al can. 216, § 4, del Codice, dietro richiesta dell'Ordinario.

Così pure è la stessa S. Congregazione a dare la facoltà agli Ordinari di erigere giuridicamente la missione personale con cura d'anime ed affidarla a sacerdoti secolari o regolari della rispettiva nazione o lingua, approvati dalla S. C. Concistoriale e provvisti delle facoltà speciali della stessa S. Congregazione e dell'Ordinario.

Il libro si impone come un manuale indispensabile a tutti i missionari degli emigranti. E' il primo testo — se non andiamo errati — che ad essi si offre. E' insieme anche il più autorevole dei commenti, apparsi finora nelle riviste. Non è nessuna rivelazione di ufficio se facciamo presente che l'Autore, Aiutante di Studio presso la S. Congregazione Concistoriale, lavora proprio in questo settore. Le sue interpretazioni sono quindi avallate da tutta una casistica e prassi di ufficio.

Nel libro ci si legge poi tutto l'entusiasmo di chi si è dato anima e corpo ad un argomento, dominato dalla suggestività del soggetto.

A prescindere da coloro che si sono direttamente interessati per necessità di ministero, riputiamo che il libro non possa neppure mancare nella biblioteca di ogni canonista, che ami mantenersi al corrente dell'evoluzione del diritto. L'organismo giuridico canonistico è un organismo vitale. In alcuni istituti però la vitalità è da-

ta solo dalla continua attuazione e adattamento alla vita di norme ormai maturate ed immutate. In altri istituti invece la vitalità è data dall'irrompere di norme del tutto nuove, che creano nuove configurazioni, rispondendo a nuovi bisogni od esigenze della vita sociale.

L'istituto della figura del missionario per gli emigranti è tra queste. Chi se ne disinteressa invecchia — senza accorgersene — nel campo del giure e perde il contatto con la vita.

PIETRO PALAZZINI

NECROLOGIUM

Ronaldus Knox

Die 25 mensis augusti 1957 in urbe Mells (Somerset) ad Dei amplexum convolavit R. Knox, nostrae Academiae Socius Ordinarius.

Natus die 17 mensis februarii 1888, humanis litteris quibus mire excelluit, studuit Eton, Oxford, Hertford (1900-1910).

Cum in Collegio oxoniensi Trinitati dicato muneribus lectoris et « cappellani » rite fungeretur, anno 1917 in Ecclesiam Catholicam ingressus est, quam ut matrem summa observantia et pietate pari semper prosecutus est.

Quo lento at certo incesserit pede in Urbem, fidei catholicae patriam communem, affabre ipse narrat in praeclaro opere, cui titulus *A Spiritual Aeneid,* quod galli in suum transtulerunt idioma: *Une Enéide Spirituelle,* Parisiis, editore Aubier, 1954, pp. 219, quodque « itinerarium mentis in veritatem catholicam » iure meritoque appellari potest.

Sacerdotio anno 1919 auctus, mirum in modum eius in animas zelus et veritatis amor crevit. Id quod celeber ille apologista Chesterton asseruerat: « Conversio non est sepulcrum sed aurora mentis, siquidem Ecclesia viro cogitanti vires non adimit sed auget », splendide in Ronaldo Knox impletum est.

Egregia opera edidit, conciones frequentes habuit, assiduis ministeriis functus est et adeo anglis notus evasit et omnibus fere carissimus, ut eius mors integram nationem turbaverit. Inter eius opera peculiari memoria digna sunt: *The Beliet of Catholics* (1927), *A Retreat for Priests* (1946), *Enthusiasm, a Chapter in Religious History* (1950), *The Hiddem Stream* (1952), *A Retreat for Lay People* (1954).

At eius fama in aevum perseverabit vulgatissima versione vernacula tum Veteris tum Novi Testamenti (annis 1945 et 1949 adornata) quae omnibus anglis acceptissima fuit.

Tantum virum Ecclesia Romana magnis affecit honoribus, siquidem eum Summus Pontifex anno 1936 inter Antistites Urbanos connumeravit et anno 1951 ad dignitatem Protonatarii Apostolici evexit.

Nuper inter nostrae Academiae Socios Ordinarios cooptatus, ingenti animi gaudio et stilo venustate et sobrietate praestanti gratias plurimas E.mo Card. Protectori retulit.

Omnium Sociorum precibus animam praeclarissimi huius viri commendo, qui nostrae Academiae est perillustre ornamentum et decus.

ANTONIUS PIOLANTI, *Praelatus a secretis*

ANGELUS BELARDETTI

Die 17 mensis augusti 1957, repentino morbo correptus, pie obiit egregius vir Angelus Belardetti, nostrorum commentariorum « Divinitas » editor.

Romae natus anno 1905, studiorum curriculo feliciter confecto, in libris catholicis edendis diligentem navavit operam. Sua nativa indole et arte illustrium auctorum opera (v. g. Hieronymi Savonarolae, Josephi Toniolo, Petri Parente) pulcherrima veste nitentia publici iuris fecit, aliaque multa impigro animo editurus si longior ei superfuisset vita.

Multa profecto moliebatur vivido ingenio ad catholicorum scriptorum opera latius divulganda; quo factum est ut commentariorum « Divinitas » edendorum onus libenti susceperit animo atque primum eorundem fasciculum eleganter adornaverit, sincero rei librariae cultorum plausu.

Viro benemerenti, christianae fidei tenaci et Apostolicae Sedi addictissimo, requiem adprecamur aeternam, dum uxoris et filiorum maestitudini corde amico consociamur.

A. P.

Tipografia M. Coccia s.r.l. - Roma - Piazza M. Armellini, 4

TEOLOGIA E VITA

I

Mons. ANTONIO PIOLANTI
RETTORE MAGNIFICO DEL PONTIFICIO ATENEO LATERANENSE

Il Mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia

SOMMARIO

I. *Nella Rivelazione*

1. L'origine storica dell'articolo del Simbolo Apostolico « Credo nella Comunione dei Santi » e il suo significato letterale.
2. La Comunione dei Santi nella Sacra Scrittura.
3. La Comunione dei Santi nell'insegnamento dei Padri della Chiesa.

II. *Nella Teologia*

1. Il Significato di « Communio Sanctorum ».
2. I fondamenti della Comunione dei Santi.
3. I beni della Comunione dei Santi.
4. I beneficiari della Comunione dei Santi.

Volume di pp. XIV - 810, L. 3.500

DESCLÉE & C. - EDITORI PONTIFICI
ROMA, PARIGI, TOURNAI, NEW - YORK

TEOLOGIA E VITA

Collezione a cura della Pontificia Accademia Teologica **Romana**

diretta da

MONS. ANTONIO PIOLANTI

PRELATO SEGRETARIO DELLA STESSA ACCADEMIA

Il titolo « Teologia e Vita » totalmente alieno dalla pretesa modernista di scartare quei dogmi, che non avessero un eco vitale nel credente, indica al contrario il profondo rapporto ricorrente tra ogni verità rivelata e la vita cristiana. Non sono i bisogni del cuore, che creano i dogmi, ma sono le verità di fede, che orientano e guidano il faticoso itinerario dell'uomo verso il suo eterno destino. Per noi cattolici dunque la lex credendi *fonda e illumina la* lex vivendi; *pertanto le monografie teologiche, scientifiche e accessibili ad un tempo, che entreranno in questa collezione, mostreranno che tutte le verità cristiane s'inseriscono nel ritmo della vita individuale e sociale dei credenti, per regolarne e accelerarne il corso.*

Primi numeri della collezione:

MONS. ANTONO PIOLANTI, *Il Mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia,* Roma 1957, pp. XIV - 810, L. 3.500.

DON DOMENICO BERTETTO S.D.B., *Maria e i Protestanti,* Roma 1957, pp. 282, L. 1.500.

VARI AUTORI, *Eucaristia. Il Mistero dell'Altare nel pensiero e nella vita della Chiesa,* a cura di Mons. A. Piolanti, Roma 1957, pp. XVI - 1232, L. 6.500 (rilegato).

P. RAIMONDO SPIAZZI O.P., *La mediazione della Vergine nella Chiesa* (in preparazione).

DON PIETRO PASQUALI, *Il mistero della nostra solidarietà in Cristo secondo S. Agostino* (in preparazione).

DON ALBERTO BELLINI, *La fede* (in preparazione).

Desclée & C. - Editori Pontifici - Roma, Parigi, Tournai, New-York